٦٩٧٢٢
کتابخانه آستان قدس مشهد
۲۹۷/۳۱۲
۶۴۴۲
۱۳۴۵

۲۷۹
۲۹۷٫۳۱۴
عص ب
کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب برکات الرضویه عربی
مصنف سید محمد عصار
مؤلف
خطی سنگی نسخ تهران
چاپی
سال چاپ یا تحریر ۱۳۵۰ ق عدداوراق
جزء کتب اصول شماره خصوصی
شماره عمومی ۶۴۴۶۲ شماره قبض ۵۱۱۵
واقف سید کاظم عصار تاریخ وقف دی ماه ۱۳۵۴
طول ۲۶ عرض ۱۷ شماره صفحات ۳۰۰

پانچ شد
باسمه تعالی
فهرستبرگه منابع چاپ سنگی - اداره مخطوطات

شماره ثبت:	۵۱۱۵
رده‌بندی دیویی:	۲۹۷٫۳۱۲ الف ۸۸۵ ف / ع ب ۴ ۱۳۵۰ ☐ مرجع
سرشناسه:	عصار، محمد، ۱۲۲۶ - ۱۳۱۵. ، خلاصه کننده
عنوان قراردادی:	
عنوان:	برکات الرضویه فی تلخیص الاصول عن الزوائد والفضول
شرح پدیدآور:	
کاتب:	عبدالحمید خوانساری — تاریخ کتابت:
محل نشر:	[تهران] — ناشر: مطبعه آقا داود؟ — تاریخ نشر: ۱۳۵۰ ق
صفحه شمار:	ا ج، (شماره گذاری گوناگون) مصور☐ درسی☐ گراور یا افست☐
زبان:	عربی — ابعاد: ۲۶ × ۱۷ — نوع خط: نسخ
روش تهیه:	وقفی☑ اهدایی☐ خریداری☐ ارسالی☐
واقف:	سید کاظم عصار — تاریخ ثبت: بهمن ۱۳۵۴
یادداشتها:	عناوین دیگر: تلخیص الزوائد عن الزوائد؛ تلخیص فی حجیة الظن؛ تلخیص الرسائل السنی به فرائد الاصول؛ تلخیص الاصول والفرائد.
موضوع(ها):	۱. انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ ق. فرائد الاصول — برگزیده. ۲. اصول فقه شیعه.
شناسه(های) افزوده:	الف. انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ ق. فرائد الاصول. ب. خوانساری، عبدالحمید، کاتب. ج. عصار، کاظم، واقف. د. عنوان. و. عنوان: ......
فهرستنگار:	[illegible] — تاریخ فهرستنگاری: مهر ۸۷

کتابخانه آستان قدس مشهد

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله الذی اخترع الاشیاء بذاته لا بالة وبحیته وابدعها لا بتفکر ورویته لم یکن له معین فیما ابدع ولا شریک فیما اخترع والصلوة والسلام علی خیر من تصدّی لنشر احکامه وتصدّع وعلی آله الطیبین الطاهرین اجمع وابصع واکتع وبعد این بنده شرمنده در تمهید علائق وامانده که در تربیت دو وهنر ناپایدار پاینده است مدیر کتابخانهٔ ایران سنین عدیده در تحصیل علوم ومعارف جدّ وافی وسعی کافی داشته وزحمتی در فنون علوم از ادبیات ومعقول ومنقول کشیده وحواشی بسیار را دیده ودانسته وبعد از آنکه حوادث دهر مرا ملجأ بتجارت وکسب نمود نظر بشوق فکر تحصیل معارف داشته تجارت کتابفروشی وطبع کتب را اختیار نموده که ضمناً اطلاع بر کتب سالفین وعلما ماضین از متقدمین ومتأخرین ومتأخر متأخرین یافته از مطالعه ومذاکرهٔ آنها با نصیب وبهره‌مند شوم در این ایام نیکو فرجام که ایام سلطنت اعلیحضرت کیوان مرتبت شاهنشاه ایران رضا شاه پهلوی خلد الله ملکه وسلطنته است بکتاب مستطاب برکات الرضویه فی تخلیص الاصول عن الزوائد والفضول منضماً بتخلیص الفرائد عن الزوائد که یکی از مصنفات نادرهٔ دهر وشهرهٔ شهر ویگانهٔ دوران وبی‌نظیر در زمان حجة الاسلام والمسلمین نخبة الفقهاء وخاتم المحققین واستاد المجتهدین نقاد القواعد والعوائد وعضد زینت کل یابس وجامد آقای حاج سید محمد طهرانی شهیر بعصار است برخوردم که دیده که مانندش در جزالت وسلاست در زبر اولین وکتب سالفین که در علم اصول محققین دیده ونداشته ودر کتابخانه ایران موجود است ندیده الحق والانصاف خط بطلان بر مطولات مرقومات کشیده وبا اختصار تمام فوائد مذکوره در مطولات را محتوی وبا آنچه از لوازم استنباط فروع فقهیه است مخواهد واکفی مطلوبیت که در ازمنهٔ قلیله وایام یسیره طلابیکه از تحصیل مقدمات فارغ وبمقام تحصیل اصول بالغ باشند السالک سبیل الرشاد وبآمال مقصوده برخیر سیر داده وبوصول ملکهٔ اجتهاد خواهند شد وعجب اینست که با کمال اختصار ووجازت در تعبیر لذا زاهر الجزالة وسلاست وملاحت است که شخص طالب بهیچوجه از ملاحظه ومطالعه‌اش ملول وکسل نشود بلکه همواره بر شوق والتذاذ او فزوده میگردد نسئل الله تعالی لطالبی العلوم وتبقیه لنشر المعارف لهذا با کمال اهتمام در مقام برآمده که بملاحظه وتصحیح خود ایشان انجام این امر داده باشم وانا اقل الحاج میرزا جمال

الخوانساری فی شهر شعبان ۱۳۴۵

هو الله

تعالى شأنه العزيز

كتاب من كتابات الرضوي في تخليص الاصول عن الزوائد والفضول

وبه | بسم الله الرحمن الرحيم | نستعين

اللهم يا مخلص الناس من الشجر والحجر والثمر من النوى والمدد ويا منجي يونس من بطن الحوت والانقياء
من وادي برهوت خلص علم الاصول عن الزوائد والفضول والطلبة المشتغلين به عن اللغو
فيه والوغول بحق محمد وآله الاطهار الابرار مؤسسي العلوم من المنقول والمعقول وبر حمل
الغير المنقطعة عن النزول والوصول وبعد فيقول العبد الحقير الفقير المحتاج الضعيف الغير
القابل للتشبيه والتوصيف المعتزل عن الناس بالبيت وبخبيه الامال خلف مريد التصنيف
حالكونه عاريا عما يلحقه التصنيف والتأليف اني وان كنت مذكورا لنسيا الكني ضربت من
طول الاعتزال نسيا منسيا حتى نسي عني الاحبة والاصحاب في هذه الازمان وغفل عن ذكري
اهل عصري من الباب الى المحراب حتى الاخوان بل لم يذكرني احد من العلم والبيان لكن عند
الامتحان بكرة الرحيل او بهان وعند الصباح يحمد القوم السرى فما جاني الدهر الخوون
بالابتلاء باهل التشكيك في العلوم والفنون المصرين بما شاعر ما يعنون من تتبع اهل الاهمال
والعمل بالظنون الفاقدين الحجية من الردي والنائية من المهتدين المعرضين بين الغث والسمين عند
المحتسبين والمبطلين فلم يزالوا يبرزون نواقض الفنون وينسبون الاصوليين الى الجنون و
يعلنون بتناقض الاصول عما كان عليه في زمان كان يعلو ولا يعلى عليه ويستهزؤن العلماء
والمجتهدين البارزين في تدريسهم القوانين والفصول ورسائل الشيخ وكفاية الاصول
ويطعنون على المشتغلين بالاصول مدى اعمارهم والغافلين عن تحصيل الفقه في
حينهم وتنفيه بركته في آثارهم ويعيبون ولوعهم في المجهالة عن العلوم المنتجة للسعادة
المنجية عن الشقاوة والمورثة للسيادة وتركهم طلب حسن الرفادة ويقولون
يا اهل الغفلة والرقادة هل يحصل السعادة وحسن الرفادة الا بالمعارف المنتجة لها

فهلا

فهلا تجتهدون فيها او تقلدون مجتهدا فيها ما بالكم ايها الناسون للابد والمعاد والتاركون
سلوك طريق الرشاد من ان تركتم الجهلة في تيه الضلال الى الوهاد وغفلتم عما ينالكم يوم التناد
ان ربكم لبالمرصاد وقد جعل لكل قوم هادا فما لكم لا تخلون عن انفسكم في تيه تسكم عليها غلظا
للمعارف حالكونكم خائفين للزخارف ان اسلاف الناس المتمدنين في احسن الحال كانوا كالوحوش من
والسباع والحمير والبغال يعيشون في البراري والجبال كالاطفال ليس لهم لباس ولا وطاء يتغذون
بالنبات والحشيش ويأكلون الثمار والجراد لا يعرفون التمدن والدنيا ولا يفرقون بين الخراب
العمارة اما ترون كيف عرفهم العلماء العارفون بالمعارف حسبما الهمهم عقولهم بتسبب الاسباب
المنتجة للسعادات الى ان يستنكفوا من لبس الشفيف واكل المدهن من الرغيف ويعلموا اهل
ملتهم ما لا يبالون به فما بالوا ويغلبون على اعاديهم بصنائعهم التي احيا الوافرا اسفارا من هذه
الغفلة وواسوا ايامنا من هذه الذلة فضيعتم ايها الدهماء اعماركم فيما لا سعادة فيه ولا نجاة و
خضتم فيما لا موت فيه ولا حيوة في تيه الضلال تائهين وعند الموت وسكراته هل يجوز في حقيقة
الاسلام لنشر العلوم والمعارف اجالة الافكار وكتابة الكتب والآثار في الاصول الذي لم
يكن في اصله حمل حمار بل ولا نصف حمل بعير الى ان بلغتموه الى ما لا يطيق حمله الفقير الا ترعنوا بان
العلم نقطة كثرها الجاهلون واني لكم هذا التصديق وهل يستوي الذين يعلمون والذين
لا يعلمون لم لا يكتفون برد المقالات المخالفة لكم باظهار مقالاته وتغليط عباراته بل زعمتم
الموافق لكم في الرأي بابطال ادلته واسند الاراء فجعلتم محل نزول المعارف وبسط الكمال
ميدان المنع والجدال وما حصلتم بذلك الا الخزي والضلال ليت شعري ما تقولون ايها
المدرسون في جواب الطلبة الجهلة اذا خاصموكم في المحشر بان تعريف الاصول الفقه الذي
يعرفه المبتدي بل المميز المهتدي لماذا عطلتم اياما في سنين من اعماركم بين القوانين
والفصول وما علق عليها من الحواشي بما لا يفيد على احد من الفحول وبماذا حللتم عليكم
تضييع اعمارنا في جعل التبادر علامة للحقيقة والوضع وصحة السلب علامة للمعنى المجازي
ولم يصل اليكم لذلك دليل ولا خبر ولا ما يسلم عن ورود حلية بالمصرح
او المضمر وكذا في تنقيح المبادي اللغوية والادلة العقلية والبحث عن
دليلية الادلة الاربعة اعني الكتاب والسنة والاجماع والعقل

والعقل بعد كون دليليتها مسلما وللارتقاء الى سماء الفقه سلما والحاصل ان اهل التشكيك عن
تخريب اساس الاسلام بتنفيذ اطوار العلماء وافعالهم للجهال والعوام اظهار فضول لكلما تهم في علمي الاصول
الكلام في المجالس والمحافل وبجامع الانام علموا ان في الاصول علم من الفضول واثبتوا هذا المعنى عند اولي الالباب
وارباب العقول حتى صار ذلك سهما مسموما لكل من اهدفوه واجلا محتوما لكل من راموه وجعلوا
الاسلام الذي كان محور العلوم طعنا وافعال العلماء في اديهم ملعنا واصطادوا بذلك تزهيد ذوي الناس
اهل التشكيك وبتجهيلهم في افعالهم اطوارهم بالتحسين والتبريك وكلما قيل لهم مثلا الاشخاص من
لا ربط له بوجه من الاساس اين البيت من الكرباس والرقاد من النعاس والخامل من الحماس قالوا في الجواب
اتبع الخرق على الراقع فلما رايت ذلك عمدت الى تخليص علم الاصول عن الزوائد والفضول بقدر الوسع والطاقة
والقابلية واللياقة ولما كان اقدامي على هذه الطويلة في زمان التشرف في العتبة الشامية المقدسة
البهية سميته **بركات الرضوية** في تخليص الاصول عن الزوائد والفضول وامن الله
رافع السموات رب الراضيات منزل البركات اني لم اتبع مقالات اهل التشكيك قدحا فيما صدر عن الاساطين
والفحول في تصانيفهم كتب الاصول ولا مدحا لخرافات هولاء المشككين الجهول مسرعا الى القبول بل كنت
حينا من دهري واربعينا من سنين عمري متشكلا في كثير من مطالب هولاء الاعلام المودعة في كتبهم على
بعد عام الموجب لتشتت الافهام وتكثير الاوهام بل الآئل الى اختلال الديانة والنظام وربما ابرزت
بعضها حين التدريس لمن كان ذهنه وقادا قابلا للتقدير وكتمت بعضها حذرا عن الازراء بالمصنفين و
المدرسين بلسان سيئ لكن الآن قد بلغ الحد المدى واقتربت الهلاكة والردى وتجاوز السلوك عن
طريق الهدى فاقدمت الى سبيل المقصود متوكلا على الله الملك المعبود وقد حررت المطالب بعد التخليص بالعربية
بتقرير بالعبارات الفارسية ليكون في الاذهان اوقع وللطالبين انفع **فاقول** ايها الطالب الذي
للعلم والكمال طالب ان اسامي العلوم المشتركات في اسم العلم وصدق عليها بحدودها متمايزة كاقسام الاشياء
المشتركات في صدق لفظ الشيء عليها واسامي العلوم كالنحو والصرف والمنطق والطب والهيئة والنجوم الى غير
ذلك كلها معرفات لما يصدق عليه العلم وان شئت قلت اقسام المعلومات والفنون العلمية كالنحو والصرف
الى غير ذلك المتمايزات بحدودها مشتركات في صدق العلم عليها وليست نفسه والا لزم ان يكون عند
اضافة لفظ العلم عليها نفس العلم معلوما فيكون النحو هو العلم بالعلم بقواعد الاعراب والبناء في اخر الكلمة وهكذا

والتكليف عند وجوده وعلم بها فان تلك الحيثيات موجبة لاقتضاء المولى لها فعلا او تركا حتما او تجويز الاعدم
الاقتضاء بفعلها او تركها فالموجبة للاقتضاء للفعل حتما واجب وللترك حتما حرام وتجويز الترك مستحب وللفعل مكروه
و للاقتضاء لاحدهما مباح فهذه الاحكام الخمسة كلها ثابتة للاشياء قبل التكليف وليس هناك خطاب لعدم المخاطب
والخطاب دليل ذلك الحكم فلا يلزم اتحاد الدليل والمدلول ولعل مرادها الاشاعرة من الكلام النفسي هو هذا
المعنى وبتعبير اوضح اشتمال الفعل والترك على المصلحة او المفسدة موجب اقتضاء المولى في نفسه قبل الانشاء
له وسمينا حيثية مقتضية وحكما تسمية للسبب باسم المسبب بمعنى ان اقتضاء الذاتي المسبب عن
تلك الحيثية حكم سميناه سببا باسمه هذا هو معنى قولهم الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد النفس
الامرية فلنوضح الحكم الشرعي بمثل حتى تقريبا للمعقول بالمحسوس فنقول اذا فرضنا مولى نائما وقع ولده في الماء وانا
بمرئ عبده فان للانقاذ حيثية ثابتة في نفس الانقاذ ناشئة عن المصلحة الكامنة فيه الموجبة لاقتضاء
المولى فعل الانقاذ حتما وهو الحكم على العبد حالكونه نائما غير متلفظ بكلام فليفرض الاحكام الشرعية
كذلك وبهذه المثابة ويكون الخطابات اللفظية دليلا عليها وان شئت قلت المصالح والمفاسد النفس الامرية
موجبة لاقتضاء المولى في نفسه وهو الحكم والمدلول واظهاره والحاصل ان كلما قالوا وكتبوا في تعريف الحكم ناش
عن الغفلة عن فساد اصل التعريف **خلاصة التخليص** اصول الفقه عبارة عن القواعد الممهدة لاستنباط الاحكام
الشرعية الفرعية عن الادلة التفصيلية وعلم اصول الفقه هو العلم بتلك القواعد والفقه عبارة عن الاحكام
المستنبطة اي القابلة لاستنباطها عن الادلة وعلم الفقه هو العلم بتلك الاحكام والفقيه هو الممارس للاستنباط
الاحكام عن الادلة والفقاهة هو المعنى الحاصل من ممارسة استنباط الاحكام عن الادلة والحكم عبارة عن الحيثيات
الذاتية التابعة للمصالح والمفاسد النفس الامرية الموجبة لاقتضاء المولى لها فعلا او تركا حتما او تجويزا
او عدم اقتضاء احدهما او الاقتضاء المعنوي الحاصل من تلك الحيثيات الموجبة لاقتضاء المولى نظير اقتضاء المولى النائم
للانقاذ وطلب من العبد بغير لفظ بحكم العقل بحيث لو ترك العبد الانقاذ يعاقب على تركه ولا يقبل منه الاعتذار
بعدم خطاب وامر من المولى به الله العالم **تخليص** الوضع تعيين لفظ بازاء معنى معين ويسمى ذلك المعنى المعين له اللفظ
مفهوما باعتبار فهم ذلك المعنى عن اللفظ بمعونة الوضع ومعنى باعتبار كونه مقصودا للمتكلم واللافظ فاذا استعمل اللفظ في
ذلك المعنى المعين له اللفظ فهو استعمال حقيقي وباعتباره يقال للموضوع له اللفظ معنى حقيقيا واذا استعمل في غيره بمناسبة
وعلاقة بينه وبين الموضوع له فالاستعمال مجازي ويقال للمعنى المستعمل فيه اللفظ معنى مجازيا مثلا وضع الواضع لفظ الاسد

المتكلم رايت اسدا قاصدا رؤية الحيوان المفترس فالاستعمال حقيقي واذا قال رايت اسدا قاصدا للرجل الشجاع لشباهته بالحيوان المفترس في وصف الشجاعة التي هي وجه الشبه بين المعنى الموضوع له والمستعمل فيه فالاستعمال مجازي وذلك المستعمل فيه معنى مجازي للفظ الاسد والواضع لكل لغة ولسان هو اهل ذلك اللسان لدلالة قوله تعالى واختلاف السنتكم عليه بتقريب ان اضافة اللسان الى الناس وليس المراد باللسان هو الجارحة والعضو المخصوص من البدن قطعا بل المراد بها اللغات وايضا يدل عليه قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه اذ المراد منه لغة قومه وظهور النسبة في كونهم الواضعين لها ويحكم بذلك الوجدان فان لكل طائفة وصنف من المخلوق اصطلاحات ولغات خاصة هم واضعون لها فان المعاشر مع الطوائف والاصناف كالبزاز والقصاب والبقال وغيرهم يراهم متكلمين بالفاظ خاصة يفهمون المرادات بها ولم يكن ذلك الا بالوضع المخصوص بهم ولذلك لا يعرف ولا يفهم ما يتكلمون به غيرهم بل لكل احد بالنسبة الى اولاده وعبيدهم وامائهم وخيلهم وجعل الالقاب والكنى وتجدد اللغات بالنسبة الى الادوية والعقاقير امر يجده وبراه كل احد ولا يجب في الوضع ملاحظة المناسبة بين اللفظ والمعنى وبعض المناسبات التي ذكروها في بعض الالفاظ كالقصم والفصم فيما يكسر بصوت وبلا صوت بملاحظة ان القاف من حروف الشدة فيناسب كون القصم كسرا بالصوت والفاء لكونه من حروف الرخوة يناسب كون الفصم الكسر بلا صوت لم يلاحظها الواضع بل مناسبات ذكروها بعد الوقوع ولا يظن ملاحظة الواضع لها وعليهذا فكلما ذكره الاصوليون في اختلافهم في واضع اللغات وانه الخالق او المخلوق وفي اعتبار ملاحظة المناسبة في الوضع وعدمها كلها ليس في محله ووضع اللفظ المشترك بين الضدين كالجون المشترك بين الاسود والابيض والقرء المشترك بين الحيض والطهر دليل على عدم اعتبار ملاحظة المناسبة لامتناع وجود المناسبة بين الشيء وضده فكلما ذكروها في اعتبار المناسبة زوائد لا خير فيها ولا ثمرة يقتضيها وربما البحثوا فيما لا ثمرة في النزاع فيه الى الشذوذ واجود ولعلنا نشير فيما البحثوا اليه فيما سيجيء الى ما
تخليص اللفظ اذا كان بازاء معاني متعددة وضعا فمشترك لفظي كالعين المشترك بين الباصرة والنابعة وغيرهما وبازاء القدر المشترك بين المعاني المتعددة مشترك معنوي والمعاني المتعددة معاني مجازية للمشترك المعنوي اذا اريد من الاستعمال الخصوصية مثلا لو فرضنا كون صيغة افعل موضوعا لمطلق الطلب المشترك بين الوجوب والاستحباب فاستعمالها في خصوص الوجوب وخصوص الاستحباب استعمال مجازي واذا كانت الفاظ متعددة بازاء معنى واحد كالانسان والبشر الموضوعين بازاء الحيوان الناطق فمترادف وان كان اللفظ موضوعا لمعنى ثم استعمل

في سائرها وبناء على ذلك اصول الفقه عبارة عن القواعد الممهدة لاستنباط الاحكام وعلم اصول الفقه علم بتلك القواعد والفقه عبارة عن الاحكام المستنبطة من الادلة وعلم الفقه عبارة عن العلم بتلك الاحكام وبعبارة اخرى لما كان من جملة ما يجب على طالب العلم معرفته بحدوده فيكون على بصيرة في طلبه التزم المصنفون المعهودون بتقديم تعريف اصول الفقه كما التزم غيرهم من ارباب تصانيف العلوم بتعريفهما وغفلوا من ان التعريف تارة يتعلق بمصداق الجزء لفظ العلم كالنحو في علم النحو والصرف في علم الصرف وهكذا واخرى يتعلق بالمضاف والمضاف اليه مركبا وعلى هذا فلابد ان يكون المضاف اليه عند التعريف معراة عن معنى العلم فيكون النحو عبارة عن قواعد اختلاف اواخر الكلمات اعرابا وبناء وعلم النحو عبارة عن العلم بهذه القواعد فح لابد ان نقول اصول الفقه عبارة عن القواعد الممهدة للاستنباط وعلم الاصول هو العلم بتلك القواعد والفقه عبارة عن الاحكام الشرعية الفرعية المستنبطة عن الادلة وعلم الفقه عبارة عن العلم بتلك الاحكام كما ان الفقيه هو الممارس للاستنباط والفقاهة هي المعنى الحاصل من تلك الممارسة واختلط امر التعريف على اهله فمن سبق على صاحب المعالم عرف علم الاصول باعتبار الاضافة فقال علم الاصول عبارة عن العلم بالقواعد الممهدة وصاحب المعالم عرف الفقه بالعلم بالاحكام ولم يعرف علم الفقه بذلك فاختلط الامر على الغافلين عما قلنا واوجبت الغفلة ورود الاعتراضات من حيث جامعية التعريف ومانعيته ومن شمول العلم للظن باستعماله في مطلق الرجحان للاعتقاد وعدمه ومن حيث ان المراد بالاحكام بعضها او جميعها فاطالوا الكلام في ذلك وكتبوا ما كتبوا نقضا وابراما بما لا يليق النظر فيه والالتفات اليه الى ان وصلت النوبة الى شيخنا الاستاد الانصاري عليه رحمة الباري فترك البحث فيما يتعلق بتعريف الفقه والاصول متكلا بالوضوح وادعانا بان البحث عنه صرف للعمر فيما ليس له صلوح اذا عرفت ما تلونا عليك فاعلم بان العلم المضاف الى اسامي العلوم ليس المراد به العلم المقابل للظن ولا مطلق رجحان الاعتقاد الشامل للعلم والظن بل المراد به العلم المتعارف المقابل للجهل المعبر عنه بالفارسية (دانش) المعنى به مطلق الاعتقاد حتى المرجوح بل مطلق ما يجب العمل به في تعريف علم الفقه حتى الامارات والاصول المختلفة في الموارد بما يناسب المعلوم مثلا علم النحو المعبر عنه بالعلم باختلاف اواخر الكلمة اعرابا وبناء الحاصل باستقراء كلمات العرب الذي دلنا على ان كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب وكل مضاف اليه مجرور وغير العلم الحاصل بالبراهين العقلية للحكيم الباحث عن حقيقة الاشياء والعلم الحاصل للطبيب بالتجربة غير العلم

الحاصل من البراهين المهندسية والعلم الحاصل للمنجم من الهيئة وحركات الافلاك غير العلم الحاصل للمتكلم بالبراهين العقلية المطابقة للادلة الشرعية وكذا علم الفقيه الحاصل من تفريغ الوسع في استنباط الاحكام من الادلة الشرعية غير العلم الحاصل للعالمين بحقائق الاشياء بالبراهين اللمية والسر في ذلك ان مراتب العلم (دانش) عند العرف بمناسبة المعلوم متفاوتة وكلها في نظر العرف مصداق حقيقة للعلم لا مجازا ولا مسامحة وعلى هذا فالنقض والابرام بان المراد من العلم ان كان هو الاعتقاد الجازم فاورد عليه كذا او ظني وان كان المراد به الاعتقاد الراجح فيرد عليه كذا وكذا تطويل لا طائل تحته ثم اعلم ان الاعتراضات والنقض والابرام في ان المراد بالاحكام ان كان جميعها فيرد عليه كذا وان كان بعضها فيرد عليه كذا مع اجوبتها والاعتراضات على الاجوبة وهلم جرا كلها ناش عن الغفلة عن معنى العلم بكيفية الاستنباط بعد حصول ما يتوقف عليه من ان للاستنباط كيفية واحدة لا اختلاف فيها ولا فرق بين الكل والبعض غاية الامر تفاوت الاستنباط في الصعوبة والسهولة لان العلم بكيفية الاستنباط ورد الفروع على الاصول صناعة علمية كسائر الصنائع اذا حصلت لاحد فهي حاصلة غاية الامر اختلاف الصنعة للصانع في الحسن والقبح والجودة والرداءة وكيفية الاستنباط في ابواب العبادات ليست مغايرة لكيفية الاستنباط في ابواب المعاملات كالاختلاف والمغايرة بين الحداد الصانع للسكين والصانع للباب لا النجار الصانع للباب بل التغاير فيها كتغاير اقسام السكين لكن الصانعين المذكورين كمليهما مختلفة بخلاف الفقه فان كل ابوابها مما يستنبط من الادلة الاربعة لا غير وهذه الغفلة احدثت النزاع في امكان التجزي في الاجتهاد وعدمه الى غير ذلك من الامور المتعلقة بهذا المبحث كما ان النزاع في اخذ العلم بمعنى الملكة والتهيؤ متفرع على هذه الغفلة وكذا البحث عن جواز سبك المجاز عن المجاز ناش عن الغفلة المذكورة **والحاصل** انه كلما اطالوا الكلام في تعريف الفقه لا طائل تحته وزيادة لا حاجة اليها **ومن جملة** الغفلات الموجبة لتكثير الكلام والنقض والابرام تعريفهم حكم الله بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين الموجب للاعتراض عليه باتحاد الدليل والمدلول وجواب الاشاعرة عن ذلك بان المدلول هو الكلام النفسي والدليل هو الخطاب اللفظي والاعتراض على الجواب ببطلان الكلام النفسي من اصله ثم الجواب عنه بالاجمال والتفصيل الذي لا يرجع الى محصل فان كل ذلك ناش من الغفلة عن بطلان التعريف المذكور فان الحكم ليس عبارة عن الخطاب بل الحكم عبارة عن الحيثيات الثابتة للاشياء التابعة للمصالح والمفاسد الامرية المتعلقة بالافعال باعتبار ايجابها اقتضاء الكلفة او وجود

في معنى اخر بوضع الواضع مع هجر المعنى الاول فالمنقول تخصيصي كلفظ الصعيد بناء على كونه موضوعا في الاول لوجه الارض ثم ترك ذلك المعنى ووضع للتراب الخالص ولو استعمل في المعنى الاخر فهجر المعنى الاول من كثرة الاستعمال في الثاني فيكون منقولا تخصيصيا كلفظ الدابة الموضوع لكل ما يتحرك في الارض ثم استعمل في خصوص الفرس حتى صار المعنى الاول متروكا ويعتبر في النقل ملاحظة المناسبة بين المعنى المنقول والمنقول اليه والمرتجل وضع اللفظ للمعنى ارتجالا بمعنى عدم ملاحظة وضعه لمعنى اخر سواء كان له وضع سابق غير ملاحظ او لم يكن والمعنى الموضوع له ان كان ذو افراد فكلي وصدق الكلي على افراده قد يكون متفاوتا فيكون مشككا كالسواد والبياض والا فمتواطئ كالانسان والا فجزئي كزيد وعمرو واستعمال اللفظ في اكثر من معنى المشترك اللفظي مثل استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي ان كان الاستعمال مقرونا بقرينة المعنى المجازي كان يقول رايت اسدا يرمي وتقصد حيوانا مفترسا ورجلا شجاعا لدلالة يرمي على كون الاسد غير الحيوان المفترس فارادته منه ارادة لما نفاه بالقرينة وهو التناقض وان كان غير مقرون بالقرينة فلا يمكن توجه ذهن السامع الى المعنى المجازي نظرا الى ظاهر الحال من كونه واضعا لا يخالف ما التزم به من استعمال اللفظ في معناه واما غيره فكذلك لالتزامه بتبعية الوضع في الاستعمال اما في المشترك فلان الارادة لا تتعلق باستعماله في المعنيين لعدم فهم المخاطب ذلك اما في المفرد فلان المولى اذا قال ائتني بعين لم يفهم العبد الا وجوب الاتيان بما يصدق عليه العين على سبيل التنكير حتى لو قال ائتني بعين باصرة ونابعة لا يفهم العبد منه سوى الفرد المنكر مما يصدق عليه العين وكذا لو قال ائتني بالعين لا يفهم المخاطب منه الا فردا مما يصدق عليه العين متوقفا في التعيين او مخيرا في اي فرد مما يصدق عليه العين واما في التثنية والجمع فالامر اوضح لان معنى قول المولى ائتني بعينين مثلا لا يفهم منه العبد غير فردين مما يصدق عليه العين باحدهما بينها وهكذا في الجمع وانما اطلنا الكلام في بيان الوضع وكونه منقسما الى الحقيقة والمجاز والمشترك وغير ذلك مما ذكرنا مع ان الامور المذكورة مفصلة في كتب المنطق والمعاني والبيان وغيرها ولم يكن للعلماء حاجة الى ذكرها في المبادي اللغوية في الاصول واشتغالهم والاشارة الى انه ما تنازعوا فيه من هذه المسائل كالنزاع في استعمال اللفظ المشترك في معنيين او ازيد والنزاع في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي في غير محله وللاشارة الى ان اللفظ الذي قالوا بانه بالكلية

فقط فان الانسان الذي قلنا بكونه كليا المعتبر له افراد بل معناه الذي له افراد وللاشارة الى ان
معنى الحرف ايضا كلي لا جزئي فان المستعمل فيه المعنى الكلي باعتبار انطباق الكلي على الفرد فمعنى من
من البصرة الى الكوفة وان كان المستعمل فيه من والى الابتداء والانتهاء الخاصين لكن لا على سبيل
الخصوصية بل على سبيل الانطباق الكلي على الفرد كما في زيد انسان وبالجملة كلما اطالوا الكلام في النقض
والابرام في النزاع في هذه المباحث خصوصا في استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى واحد واعتبار
بعضهم فيه الوحدة في الوضع وانكار بعضهم لذلك واشتراط كون الاستعمال في حال الوحدة المناسب
بل تفصيل مخل بل مضل نعوذ بالله من الغفلة ونجاة العثرة والذلة تخليص في البحث عن مباحث الالفاظ
في الاصول للاحتياج اليها في فهم الكتاب والسنة ولما كان الاحتياج الى ذلك للجاهل بلغات العرب
ومعرفة حقائقها من مجازاتها الزم الاصحاب بان ما يوجب معرفة الحقائق عن المجازات ودليل
يدلهم على تشخيص الحقيقة وتعيين المعنى المجازي وجعلوا الدليل على الحقيقة بعد التنصيص من الوضع
من الواضع واهل اللغة تبادر المعنى الى بمعنى كون المعنى الموضوع له وتبادر الغير دليلا على
المجازية وعدم صحة السلب دليلا آخر على ذلك وصحة السلب دليلا على المجازية والاطراد دليلا
على الحقيقة وعدم الاطراد دليل على المجازية واطالوا الكلام في النقض والابرام والاكثر
على جعل غير التنصيص لامة دليلا على تشخيص المعنى الحقيقي عن المجازي ولم نظفر على شيء
نطمئن به النفس فيا ليت شعري ما الجاء على الالتزام بذلك من غير ان يرد لذلك خبر او اثر يدل
على بطلانه عقل اوائل البشر كيف لا يكون كذلك مع ان التبادر الذي يجعلونه دليلا كثيرا
ما يدعى في طرفي النقيض فيدعي احد تبادر الوجوب عن صيغة افعل مثلا ويدعي المنكر لذلك
تبادر غيره مضافا الى ان الامر الحادث اذا كان حدوثه بسبب علل مختلفة لا يعلم ذلك
السبب بعينه لا يتصور ولا يمكن استناده الى احدها بعينها مثلا اذا مسسنا حديدة محماة ولم نعلم الحرارة
الحاصلة فيها هل هي بسبب كونها في النار او مقابلة الشمس او الحركة في محل اوجب الحرارة فيها لا يمكننا
الحكم بكون حرارتها من احد المذكورات والتبادر قد يحصل من كثرة الاستعمال التي يسمى التبادر الحاصل
منها تبادرا اطلاقيا كتبادر الماء الصافي من لفظ الماء وتبادر المعنى المجازي المشهور البالغ حد النقل وقد يكون
مستندا الى الوضع فحاصل ان حدوث التبادر معلل بهذه العلل والاستناد على احدها المعين محتاج الى دليل
والجواب عن ذلك بامكان قطع النظر من الشهرة وكثرة الاستعمال مثلا كل شيء تبصرة من لوازم الوضع التزام

الواضع

في لوازم الوضع بالنسبة الى الواضع وتابعيه

الواضع بعدم استعمال اللفظ في غير ما وضعه له فلا يجوز استعمال لفظ الاسد في غير حيوان المفترس
الا باقتران الكلام حالا او مقالا بما يدل على عدم استعماله في المعنى الموضوع له وكذا اللازم على التابعين
للواضع ان يلتزموا بالالتزام المذكور والا يخلو الوضع عن الفائدة وهذا الالتزام يفيد كون الاصل
في الاستعمال بلا قرينة حقيقة بمعنى وجوب الحمل على المعنى الحقيقي والقاء احتمال الخلاف اعني ارادة
المعنى المجازي والقاء احتمال سقوط القرينة ولو باجراء اصالة عدم القرينة والتعرض في ذلك بان
الاستعمال اعم من الحقيقة دليل على الغفلة عن لوازم الوضع ومما يقيد اصالة الحقيقة بصورة
معلومية المعنى الحقيقي واحتمال المعنى المجازي باسقاط القرينة وهو تقييد لم يعلم وجهه لان
استعمال اللفظ فيما علم كونه موضوعا له وارادة غير الموضوع له لا بد ان يكون باحتمال اسقاط
القرينة وتعينها مستند الى اصالة عدم القرينة ولا حاجة الى اصالة الحقيقة بمعنى كون ظاهر
الاستعمال الحقيقة اذ مع نفي القرينة بالاصل يتمحض الاستعمال في الحقيقة وانما الاحتياج الى اصالة الحقيقة
في صورة استعمال اللفظ فيما لم يعلم كونه موضوعا له لان الواضع ملتزم بعدم استعمال اللفظ بلا قرينة
المجازية الا فيما كان موضوعا له فيصير الاستعمال حقيقيا كالتنصيص من الواضع بكونه موضوعا له
والحاصل ان احتمال سقوط القرينة فيما كان الموضوع له معلوما واحتمل كون المراد غيره باحتمال اسقاط
القرينة منفي باصالة عدم القرينة ولا حاجة الى التمسك باصالة الحقيقة وانما نحتاج اليها
عند عدم العلم بكون المستعمل فيه معنى موضوعا له وذلك لانا اذا علمنا باستعمال اللفظ في معنى
بلا قرينة تدل على مجازيته نقول بكون الاستعمال حقيقة والمعنى المستعمل فيه موضوعا له اذ الاستعمال
المجازي بلا قرينة غلط فلا بد ان يحمل على الحقيقة صونا للاستعمال عن الغلطية اذ العاقل المختار القادر
على بيان المراد لا يقدم على ما يناقض غرضه الذي هو الافهام وبالالتفات الى هذا اللازم يرتفع النزاع
في تعارض الاحوال لان دوران الامر بين المجاز والاشتراك غير متحقق مع وجود القرينة اذ القرينة
الصادقة متميزة عن المعينة ومع عدمها فلا بد من الحمل على المعنى الموضوع له المعين فقط او كون المستعمل فيه
معنى الموضوع له اللفظ فالبحث عن تعارض الاحوال يصير مما لا موضوع له في الخارج ولا ثمرة له في الفقه
تخليص اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية بعد الاتفاق على ثبوت الحقائق اللغوية للالفاظ
فالقائل بثبوت الحقيقة يقول لا ريب في ان الصلوة كانت بمعنى الدعاء في اللغة صارت مستعملة
في الاركان المخصوصة بحيث يفهم ذلك منها عند السماع فيكون بالوضع فيكون الواضع هو الشارع

فيثبت

فيثبت الحقيقة الشرعية وقال القائل بعدم ثبوتها بان الشارع انما استعملها في الافعال المخصوصة مع نصب القرينة فاذا استعملها في موضع بلا قرينة يحمل على المعنى اللغوي اعني مطلق الدعاء وان المتشرعة يحمل على الافعال المخصوصة لانها صارت حقيقة عندهم في الافعال المخصوصة وكل من المتنازعين بالغوا في الاستدلال على اثبات مدعاه ومنشأ هذا الاختلاف ايضا الغفلة عن حقيقة الوضع وتوهم ان لازم الوضع ان يقول الواضع وضعت هذا اللفظ بازاء هذا المعنى او عينت هذا المعنى لهذا اللفظ وليس كذلك وتوضيح ذلك يحتاج الى تقديم مقدمة وهي ان الالفاظ الموضوعة للمعاني اما موضوعات صرفة او موضوعات مستنبطة والمراد بالموضوعات الصرفة ما كانت موضوعة لمعان مخصوصة من غير ان يلحقها التغيير والتبديل بتصرف متصرف فيه كالجن والانس والفرس والحمار والاسد والبقر الى غير ذلك والمراد بالموضوعات المستنبطة ما كانت فيها تصرف في معناها الاصلي بتغيير وتبديل او تقييد بقيود لم يكن كما في الصلوة والزكوة والحج وغيرها من الموضوعات المستنبطة التي بيانه من الشارع لكونه متصرفا في معانيها اللغوية فالصلوة مستعمل عند الشرع في الدعاء لكن الدعاء عند الشارع هذه الافعال المخصوصة والزكوة عند الشارع مستعمل في تنمية المال لكن بما يراه موجبا لها باخراج القدر المخصوص والحج في القصد بالكيفية المخصوصة فلما كان هذه التصرفات من الشارع وبيانه لها نحوا من الوضع صارت موضوعا لبيان الشارع ولا معنى للحقيقة الشرعية الا كون تعيين المعنى للفظ ببيانه وان شئت قلت نقلها الشارع عن معانيها اللغوية الى هذه المعاني ببيانه المخصوص فيكون المنقول منه معنى لغويا والمنقول اليه معنى شرعيا اذا عرفت هذه المقدمة فقد عرفت ان الموضوعات المستنبطة لا يمكن ان لا يكون موضوعا من الشارع فلا معنى لكونه مستعملا للصلوة في الافعال المخصوصة بالقرينة فان بيانه لها وقوله صلوا كما رايتموني اصلي وضع لها منه بازاء الافعال المخصوصة ثم ان الثمرة التي رتبوها على النزاع المذكور باطلة اذ الحمل على معنى ما صدر من الشارع مجردا عن القرينة انما يصح بعد معلومية تاريخ صيرورة الصلوة حقيقة عرفية في الافعال المخصوصة وتاريخ صدور لفظ من الشارع بلا قرينة فيحمل على المعنى اللغوي اذا كان صدوره قبل تاريخ صيرورتها حقيقة عرفية في الافعال المخصوصة والا وجب الحمل على المعنى العرفي وكلمات الشارع يحمل على المعنى العرفي لا اللغوي واثبات تاريخ اللفظ من الشارع وصيرورة الصلوة حقيقة عرفية في الافعال المخصوصة دونها خرط القتاد فتمهد بما ذكرنا ثمرة النزاع

الفرق بين الموضوعات الصرفة والمستنبطة

في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه في جريان اصالة العدم في الاجزاء والشرائط المشكوكة جزئيتها او شرطيتها فبناء على ثبوت الحقيقة الشرعية لا يجوز اجراء اصل العدم بالنسبة الى الشرائط والاجزاء وعلى القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية يجوز اجراء الاصل وربما يتوهم باختصاص هذه الثمرة على القول بكون اسماء العبادات موضوعة للاعم من الصحيحة والفاسدة بمعنى ان الوضع للصحيحة مناف لاجراء اصل العدم للزوم احراز الصحة باتيان كل ما يحتمل مدخليته فيها شرطا كان او جزءا بخلاف ما لو كانت اسامي للاعم فانه يجوز اجراء اصالة العدم بعد صدق الاسم واطالوا الكلام في المقامين في الكتب المصنفة وحواشيها بما يطلع الناظر فيها على بحجل عن المقالات التي كتبوها والحق كما قررنا ثبوت الحقيقة الشرعية لان الوضع لا يحتاج الى مؤنة زائدة غير بيان المراد من المستعمل فيه اللفظ وبعد بيان الشارع للماهيات المخترعة فقد بين المستعمل فيه الالفاظ الموضوعة للمخترعات فكلما وصل الينا بيانه فلا نشك في اعتباره في تلك الماهية وما شككنا فيه فشكنا اما ناش من فقدان النص او اجماله او تعارضه مع الاخر ففي صورة فقدان النص لا تكليف بما لم يبلغ الينا بيانه ولو فرضنا وجود بيان غير واصل الينا فالحكم كذلك الا ان يكون التقصير في تحصيل الاطلاع عليه وفي حكم عدم البيان الواصل اجمال النص اذا لم يمكن دفع اجماله بوجه وفي صورة تعارض النص يرجع الى ما يرفع التعارض فيعمل به حتى انا لو فرضنا عدم ثبوت الحقيقة الشرعية فالحكم كذلك لا اجراء اصالة العدم مطلقا حتى في صورة تعارض النص واما توهم اختصاص الثمرة بصورة وضع اسامي العبادات للاعم دون ما لو كان موضوعا للصحيح فتوهم فاسد اذ الوضع ليس مراقبا بل لا ملاحظة صحة المقصود منها فيه فان الامر المتصور الذي يتصوره الواضع المريد لوضع اللفظ بازائه حين الوضع غير قابل للتوصيف بالصحة والفساد بل المتصور بشراشر وجوده شرطا او جزءا متصور للواضع ولا يمكن ان يوضع اللفظ بازاء الاعم من مجموع متصوره الذي هو الصحيح والناقص عن المجموع الذي هو الفاسد وطريان الصحة والفساد انما هو في مقام العمل به فلا ربط له بالواضع ولا يتصور ربطه بمقام الوضع على انا لو فرضنا اللفظ موضوعا للاعم فلا محالة الامر بذلك لا يريد ولا يطلب من العبد الا الصحيح فعلى تقديري الوضع للصحيح او الاعم بناء على لزوم احراز الصحة لا يترتب عليها الثمرة المذكورة بمعنى انه يلزم احراز الصحة بالاتيان بكل ما كان مشكوكا فيه شرطا او جزءا وعدم اجراء الاصل ولعمري ان المتامل فيما ذكرته يستغني عن الرجوع الى المقالات والنقض والابرام في الكلمات في

في ازاحة ما توهمه بعض الاعاظم

کتابخانه آستان قدس مشهد

يحمل الاصرار على اثبات كونها موضوعات للاعم من الصحيح والفاسد من سبال اهل اللجاج تلذنهم لسا
نحن وان التزمنا بعدم التعرض لكلام احد من الاعلام ولكن نقل كلام الشهيد الاول الذي مذكور في
القوانين حيث قال ثم ان الشهيد ره قال في القواعد الماهيات الجعلية كالصلوة والصوم وسائر
العقود لا يطلق على الفاسدة الى اخر كلامه المنقول في القوانين حيث كان مختاره وضع اسامي العبادات
للاعم من الصحيح والفاسد ليطعن عليه حيث انه اختار عدم اطلاقها على الفاسدة الا في الحج بتوله الاول
والظاهر الى اخر كلامه الذي يرجع اليه من اراد الاطلاع عليه الجانا الى التعرض لكلامه والذب عنه
ورد الطعن عليه ونحن مع قطع النظر عما ذكرناه في حواشي القواعد اعتراضا على مقال الان صاحب
القوانين الذي يطلع عليه من راجع اليه نقول النزاع في ان الالفاظ المعبر عنها بالماهيات الجعلية
هل هي موضوعة للصحيحة او الاعم منها و الفاسدة غير النزاع في الاطلاق على الفاسدة بمعنى
جواز حمل كلام المتكلم الذي لم يعلم مقصوده ولا يمكن السؤال عنه كمن حلف ان لا يصلي في الامكنة
المكروهة او لا يصوم في الازمنة المكروهة شرع في الصلوة في الحمام مثلا وافسدها ثم مات قبل ان يعلم
ان مقصوده الصلوة الصحيحة او الاعم منها والفاسدة للخروج من تكليف الكفارة على تقدير الحنث
عليه وان حملنا لفظ الصلوة في كلامه على الدخول صحيحا فلا ريب في حصول الحنث بالدخول صحيحا
وان افسدها بعد الدخول فيجب الكفارة وان حملناها على الصلوة التام كما هو ظاهر حال الحالف
لترك الصلوة في محل المكروه فلا حنث لانه ما اتم الصلوة صحيحا فلا حنث ولا كفارة والمراد باستثناء
الحج ان الشارع اطلق لفظ الحج على الفاسد ولم يطلق لفظ الصلوة على الفاسدة فيحمل كلام الحالف
في غير الحج على الفاسدة غير جايز لعدم الاطلاق في كلام الشارع والحاصل ان ذكر كلام الشهيد
هنا اجنبي عن المبحث خصوصا مع ملاحظة ذكر سائر العقود فان النزاع في الوضع للصحيح او الاعم مختص
باسامي العبادات على ما هو المصرح به في القوانين للوضع للاعم بالموارد الذي ذكرها في القوانين مخرجا ذكرها في الاعم منها
عن التخليص عن الزوائد **خلاصة التخليص** حقيقة الشرعية ثابتة بمعنى ان بيان الماهيات المخترعة
والمركبات من الاجزاء والشرائط الانضمامية والاتصافية وضع لالفاظها لها فالصلوة عبارة عن
الاجزاء المعتبرة اتصالها وتواليها الكونها متصفة باوصاف مخصوصة كالقبلة والطهور وطهارة
اللباس والمسجد واباحة المكان الى غير ذلك وكذلك في غيرها سواء قلنا بكون ذلك نقلا عن المعاني
اللغوية او تشكيلا منفردا لم يتفطن اليه احد قبل الشارع بمعنى كون الصلوة دعاء اخترعها الشارع

بهذه الكيفية المخصوصة واختلافها بالنسبة الى الحاضر والمسافر والخائف والمضطر والمريض والغريق
الى غير ذلك ليست اوضاعا متعددة للعبادة والصلوة بل الماهية واحدة والاختلاف باختلاف حال
المكلف فلا اشتراك في الماهية لفظا ولا معنى بل الخطاب الى المخاطب غير الماهية فاذا خوطب المسافر
بالصلوة يتميز صلوته عن الحاضر بنفس السفر وكذا في غيره والبحث عن كونها موضوعا للصحيح او الاعم
منه والفاسد بحث لا طائل تحته ولا ثمر ثمرة لا في اجراء اصالة العدم ولا في غيره اذ اجراء اصالة العدم
في ما لا نصر فيه من الاجزاء والشرائط جائز على التقديرين اذ كون المراد منها عند طلب الشارع اياها
عن المكلف هو الصحيح لا الاعم سواء قلنا بوضعها للصحيح او الاعم وفي الشبهة الناشية من اجمال النص و
تعارضه يعمل بمقتضاها هذا حال المجتهد والمقلد يعمل بما افتاه المفتي واختلاف المجتهدين في الاجزاء
والشرائط زيادة ونقصانا بسبب اختلاف انظارهم في دلالة الدليل والوصول الى ما لم يصل اليه غيره او
غير ذلك لا يوجب الاحتياط لا للمقلد لكونه مامورا بالعمل بفتوى المفتي ولا للمجتهد لان نظره ان كان
بحيث يبطل نظر من افتى بالخلاف فهو مجتهد يجب عليه العمل بما يراه صحيحا عنده وان لم يبلغ ذلك
المبلغ بل كان شاكا في اعتباره جزءا او شرطا فالمرجع ما قلنا من العمل بما يقتضيه شكه من فقد النص او
اجماله او تعارضه نعم لو كان معتقدا بلزوم الاحتياط في الشك في التكليف يجب عليه الفتوى بالجزئية
والشرطية لا بالاحتياط واما في غير اجزاء الاصل مثل ان يكون ناذرا بتكريم المصلي فرأى احدا يصلي
حيث قالوا ثمرة النزاع في الوضع للصحيح او الاعم في وجوب التفتيش وعدمه فعلى القول بالوضع للصحيح
يجب عليه التفتيش عن الصحة وعدمها وعلى القول بالوضع للاعم لا يجب عليه التفتيش فلان اصالة
الصحة لعمل المسلم يغنينا عن التفتيش عن الصحة وعدمها مع ان الصحة المفتش عنها غير ممكن مع الاختلافات
الكثيرة وكون الناذر مقلدا ولو كان مجتهدا فامره دائر بين العمل باصل صحة المصلي وبين العمل بمو
فتواه الذي يراه صحيحا سواء قلنا بكونها اسامي للصحيح او الاعم **تخليص** قد طالوا الكلام في الاشتقاق
وفي كون المصدر اصلا في المشتقات او الفعل اصلا وفي ان المشتق حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ او
في المتلبس بالمبدأ فقط او التفصيل بين مبدء المشتقات حتى ان بعض المعاصرين كتب رسالة مستقلة
في ذلك ولا يهمنا ذكر الكلمات واسدلالاتهم بل نقول اولا ظاهر كلماتهم كون المشتق من الاشتقاق الاصغر
فيكون مشتقا وغير مشتق منه فيصاغ ضرب من الضرب اعني المصدر لكن المراد الواقع من المشتقات انها كل
هيئة طارية على الحروف المرتبة مادة يحتاج الى هيئة في مقابلة هيئة اخرى لا ربط بينهما وبمادة

اخرى الاشتقاق في ظاهر كلماتهم مصدر اشتق فيكون هناك مشتق ومشتق منه فيصاغ ضارب
من الضرب اعني المصدر لكن المراد الواقعي كون كل هيئة شقا في مقابلة هيئة اخرى بمعنى ان كل هيئة
طارية على الحروف المرتبة المعبر عنها بالمادة واقع في شق هيئة اخرى ومقابلها فهيئة المصدر شق
واقع في مقابلة هيئة الفعل وهيئة اسم الفاعل شق مخالف لهما واقع في شق اخر لا ربط بينهما
فالنزاع في كون المصدر اصلا او الفعل لا معنى له بل الحروف المرتبة محل نظر والهيئات الطارية المختلفة عليها
وكل منها يكون في شق اخر لا ربط بينها وثانيا ان كل من علم كيفية الوضع وحال الواضع عند الوضع
يسهل عليه هذه الامور ولا يحتاج الى مزيد عناية توضيح ذلك ان الواضع للالفاظ في اثناء التفكر
حين اقدامه الى تحصيل المقصد ليس له الا ادوات غير حروف التهجي المنقطعة العارية عن التركيب
فيتعلق نظره في اول الامر الى تركيب الحروف ثم يتعقب له النظر الى الهيئة بمعنى انه او لا يتصور تركيب
الضاد والراء والباء مركبا على الترتيب المذكور بل ربما يتصور اقسام التركيب لهذه الاحرف الثلاث
بالتقديم والتأخير والتقليب فيتركب تارة ضرب واخرى رضب وثالثة بوض الى غير ذلك لكن لا يتعلق
نظره في هذه الحالة الا الى ان يوضع معنى لكل واحد من هذه المركبات ثم يتعلق نظره الى وضع هيئات
لهذا المركب تدل كل هيئة على ما يحتاج اليه في مقام الافادة والتفهيم فقد تمس الحاجة الى تفهيم معنى
المصدري وقد تمس الى تفهيم معنى الفعلي من حيث الصدور في الزمان او الفاعل المعلوم او المجهول
وقد تمس الحاجة الى تفهيم فاعل الصدور او الواقع عليه الصادر الى غير ذلك من اختلاف الحالات والحاجات
فالموضوع لذات المعنى الملحوظ للضاد والراء والباء المركب لهذا التركيب غير المعنى الموضوع لسائر التركيبات
من هذه الحروف ولاحتياج ذات المعنى الى حيثية زائدة على الذات تحتاج الى وضع الهيئات من
المصدر والافعال والاسماء المشتقات من تلك الحروف المركبة بلا ملاحظة مادة مخصوصة
غاية الامر يكون بالاخرة وضع ذات المعنى شخصيا ووضع الهيئات نوعيا فيحصل في كل مادة
وضع شخصي يدل عليه حروف المادة ومعنى خارجة عن الذات تدل عليه الهيئة النوعية فنقول مثلا
فعل قياس مصدر المعدى من ذي ثلاثة كمد مدا ففي كل مادة من المواد من الضرب والقتل
والكتب وغيرها الطارية عليها من الهيئات يجتمع فيه دالان ومدلولان لا يزيد عليهما ولا ينقص
منهما فاذا قلنا ضرب مصدر معناه ان لفظ الضرب بمادته اعني الحروف الثلاثة يدل على معنى
وبالهيئة المصدرية على التعرية عن الحيثيات الخارجية عن الذات من الزمان وغيره فاذا قلنا ضرب

فعل ماض يدل اللفظ بمادته الى ذات الحدث والهيئة الى الزمان المقصود تفهيمه من هذه الهيئة واعتبار الفاعل
ليس داخلا في الوضع ولا في الموضوع له واذا قلنا بان هيئة فعل بالضم ثم الكسر موضوع للدلالة على الفاعل
المجهول فالهيئة دال على مجهولية الفاعل واحتياج الفعل الى الفاعل لا يحتاج الى وضع دال عليه واذا قلنا ضارب
اسم للفاعل فمعناه ان الواضع اراد بذلك تفهيم صدور الحدث المعلوم من مادة الضرب من فاعل المعين المعلوم
بالهيئة وليس للواضع في وضع ضارب غير الاشارة الى الفاعل الصادر منه المادة والمبدء المشتق منه الضارب
وعلى هذا فالتلبس بالمبدء والانقضاء عنه المبدء بالنسبة الى حال المتكلم او حال النسبة او غير ذلك امور خارجة
عن الوضع وملاحظات الواضع فيحتاج الى دال اخر غير وضع المادة والهيئة فيقال زيد كان قائما فقعد
سيكون كاتبا او ضاربا زيد ضارب امس او كاتب غدا الى غير ذلك اما كراهة التخلي تحت الشجرة المثمرة وامثال
ذلك فالمفهوم من اللفظ كون الشجرة متصفا بالاثمار لا متصفا بالثمرة والاتصاف غير منقطع عنه الا بعد اليبس
حتى انه لو انقطع عنه الاثمار تجربة ولا يكون ذلك معلوما الا للمجرب المطلع فهو مصداق الوصف المثمرة
للجاهل بانقطاع الاثمار عنه وذلك غير مضر بدلالة اللفظ واما تعيين محل المكروه هل هو هذا الشجر الشجر
الذي عليه الثمر فعلا غير معلوم من هذا اللفظ فلا بد من انفهامه من دليل اخر ودال خارج عن لفظ المثمرة والحاصل
ان ظاهر هذه العبارة او الرواية اعني تكره التخلي تحت الشجرة المثمرة هو كراهة التخلي تحت الشجرة المتصفة
بالاثمار الغير المنقطع عنه هذا الوصف قبل اليبس والجفاف واعتبار ازيد من ذلك يحتاج الى الدليل
ويرجع عند عدم العثور عليه الى اصالة البراءة والله الهادي الى صراط مستقيم **خلاصة التخليص**
المصادر والافعال وسائر المشتقات مبدء اشتقاقها الحروف المتقطعة الغير المرتبة المعراة عن الهيئة
الخاصة سوى الترتيب بتقديم الضاد على الراء وهي على الباء ثم يترتب عليها الهيئات لدلالة المعاني على
حسب الحاجة فما اشتهر من اشتقاق الفعل من المصدر باعتبار كون الهيئة المصدرية عارضة على الحروف
المرتبة مقدما على سائر الهيئات لكونه اقرب الى ذات المعنى الذي لوحظ لمبدء الاشتقاق الذي هو
الحروف المرتبة والتلبس بالمبدء او حصوله بعدا او الانقضاء عنه كلها خارجة عن مدلول المشتق بمعنى
ان شيئا منها ليس داخلا في الوضع اما في المادة فظاهر واما في الهيئة فلانها لا تدل الا على اتصاف الذات
بمدلول المادة كيف لا يكون كذلك واعتبار التلبس بالصفة امر زائد على اعتبار الاتصاف والاصل عدمه
وايضا الحكم باخراج الخمس مثلا من المعادن المستخرجة او الغنائم الماخوذة مطلقة لا يختص بزمان كما
لا يختص بمكان وليس المستعمل فيه في هذه العبارة معنى مجازيا كما لا يخفى تم البحث عن المبادي اللغوية

فلنشرع في مباحث الاوامر والنواهي متوكلاً على الله وننثر الغرر المتناهي فاقول قد كثر المقال والقيل والقال وتعاكر الاستدلال في دلالة الامر وصيغة افعل وما في معناها على الوجوب في العلو والاستعلاء ماخوذاً فيها وعدمه وكونها حقيقة في الوجوب او حقيقة فيه وفي الندب ومجازاً في غيرهما وقد عد بعضهم من موارد استعمالات صيغة افعل خمسة عشر مورداً تفيد في كل مورد معنىً غير الآخر وكانت المقالات في مقامين **المقام الاول** في لفظ الامر الماخوذ من الف ميم وراء **المقام الثاني** في دلالة صيغة افعل وما في معناها من نحو امر الغائب مثل فليضرب زيد او الاخبار المستعملة في الانشاء بل ومثل اسماء الافعال من نحو نزال وصه ومه وعليك كذا ونحن قبل التكلم في المقامين ننبه الطالب على ما يلزم الالتفات اليه فنقول في ذكر هذا النزاع في باب الالفاظ والبحث عن كون الدلالة على الحقيقة والمجاز تصريح بان النزاع في الدلالة اللفظية الوضعية لا العقلية اذ الحقيقة والمجاز والاشتراك اللفظي والمعنوي من اوصاف اللفظ باعتبار الوضع كما عرفته مما تلوناه عليك وفي كون النزاع في ذلك صحيحاً او فاسداً نحتاج الى ذكر توضيح في الوضع فنقول الوضع في الجوامد يتحقق بدال واحد ومدلول فارد وان كان المدلول معنىً مركباً مثلاً يلاحظ الواضع معنىً للخمر فيوضع لفظها بازاء معناها فكلما كان خامراً للعقل فهو خمر فاللفظ دال واحد والمدلول واحد وقد يلاحظ معنى الخمر باعتبار اتصافها بالعتيقية فيعين لها لفظاً آخر مثل لفظ الخندريس وهكذا في مثل لفظ الاسد الذي لاحظ فيه الحيوان المفترس ووضع لفظ الاسد له ثم لاحظ في حال كونه في حال الغضب فوضع له الضيغم او الضرغام مثلاً وليس الامر في المشتقات كذلك بل الوضع الشخصي المتعلق بالمادة قد يكون معنىً مجرداً وقد يكون معنىً ملاحظاً فيه وصفاً من الاوصاف بخلاف الوضع النوعي المتعلق بالهيئة فانه لا يختلف من حيث وضع الهيئة ابداً فمدلول هيئة فاعل مع قطع النظر عن المادة ذات ما ذات ثبت له مبدء الاشتقاق فح يمكن ان يلاحظ الواضع في مادة المشتقات المعنى الواحد الغير المتصف بوصف كوصف ضرب لمطلق الضرب ولفظ كتب لمطلق الكتابة وقد يلاحظ فيه الاتصاف بوصف مثل خدش الموضوع للضرب الموجب لشق الجلد او وكز الذي معناه الضرب بتمام اليد في ذقنه ليدفعه عن خصمه فان هذا الوصف في مادة الوكز في المشتقات وضعها من حيث المواد وضع الجوامد ومن حيث الهيئة معتبر فيكون لاشباهه له بوضع الجوامد اذا عرفت ذلك فاعلم ان طلب صدور الفعل من احد من احاد الناس عبداً كان للطالب او صديقاً او ولداً او سائلاً قد يكون بلفظ الطلب او الارادة بان يقول يا فلان

اريد او اطلب منك كذا فهذا طلب ساذج لا دلالة فيه على تاكد ولا غيره وقد يريد بيان طلب المؤكد الذي وضع له لفظ مخصوص مثل الامر فان الماخوذ في هذه المادة الطلب المؤكد فاذا قال احد لآخر امرك بضرب زيد مثلاً يفيد كون الطلب مؤكداً حتى انه لو قال السائل لاحد يا هذا امرك ان تعطيني فلوساً معناه اني اطلب منك اعطاء الفلوس مؤكداً بخلاف ما لو قال اطلب او اريد منك فلوساً فانه طلب لا تاكيد فيه من دلالة اللفظ وان كان حريصاً عليه فوق الحد بقرينة خارجية اما صفة علو المقام للشخص المتكلم بالكلام والاستعلاء الموصوف به كيفية التكلم فلم يعهد كونهما من خصوصيات المعتبرة في اللفظ الموضوع وان كان المتكلم متكلماً بلفظ الامر او صيغة افعل قد يكون عالياً متكلماً على وجه الاستعلاء وقد يكون عالياً متكلماً لا على وجه الاستعلاء وقد يكون غير عال بل متكلماً على وجه الاستعلاء ولما اوضحنا لك امر الوضع بما ذكرناه فنقول في المقام الاول الذي هو في لفظ الامر ومادة الف ميم راء انه لا ينبغي الاشكال في ان تاكد الطلب ماخوذ فيه وضعاً اما العلو والاستعلاء فغير قابلين لاعتبارهما في وضع اللفظ اذ العلو وصف المتكلم والاستعلاء وصف للكلام لا لكيفية الطلب واما دلالة التاكد في الطلب على الوجوب بمعنى العقاب على تركه فهي تابعة لكون المتكلم بهذا الكلام واجب الاطاعة عقلاً او شرعاً كالاب والام فالدلالة في اللفظ وضعاً على الوجوب ويستفاد الوجوب من الخارج اغني من دليل يدل على وجوب اطاعة الطالب عقلاً او شرعاً فكلما كتبوا واستدلوا به على دلالة ما كان من مادة الامر للوجوب وضعاً غير مسموع عندنا حتى لو كان المتكلم عالياً ومتكلماً على سبيل الاستعلاء ولم يكن ممن يجب طاعته شرعاً او عقلاً فلا وجوب فيه بل ولا الاستحباب نعم لو كان الامر بالامر مولى للعبد او ابا للولد يتمحض قوله امرك بكذا بالوجوب ويستفاد تاكد الطلب من لفظ الامر وضعاً والوجوب من كون المتكلم الامر مولى او ابا للمامور **خلاصة التخليص** ان الاشتقاق في تمام المشتقات انما هو من الحروف المقطعة المرتبة الملحوظة اولاً للواضع مثل الضاد والراء والباء في ضرب والكاف والتاء والباء في كتب فيشتق منها المصدر بملاحظة ايراد الهيئة المصدرية عليهما ثم الهيئة الفعلية وغيرهما وبعد عروض الهيئة يجتمع في اللفظ دالان ومدلولان باعتبار المادة والهيئة فالمادة تدل على المعنى المجرد مثل الطلب الدال على ارادة صدور الفعل من المامور وقد يكون المعنى موصوفاً بوصف كالامر الذي معناه الطلب المتصف بالتاكيد وكون الطلب مؤكداً لا يقتضي الوجوب وانما الوجوب ناش من كون الطالب واجب الاطاعة عقلاً

اوشرعًا والعلو والاستعلاء من اوصاف المتكلم والكلام ولاد بطله باللفظ الموضوع تخليص
المقام الثاني الذي اطالوا الكلام فيه اعني في صيغة افعل وما في معناه من جهات عديدة من الوجوب
وعدمه والدلالة على الفور وعدمه ومن جهة الدلالة على المرة والتكرار ووجوبها لا يتم الواجب
الا به يعنون به مقدمات الواجب الى غير ذلك من المباحث التي نشير اليها في محلها ونحتاج في
تخليصه الى ذكر امور الاول لا يتصور النزاع في ان الواضع هل هو الله تعالى ام الواضع هو المخلوق
لا الخالق في بادي النظر لان النزاع في ذلك ان كان راجعًا الى ان افعال المخلوق هل هو منهم
او من الله فهم مجبورون في الافعال فلا اختصاص له بوضع الالفاظ بل النزاع في الجبر والتفويض
نزاع معروف يشمل كل الافعال وان كان راجعًا الى بعثه رسولًا مخصوصًا يبلغهم اللغات فهو
مع كونه باطلًا من اصله لان المرسول اليهم ما لم يكن عندهم الفاظ دالة على بيان مراداتهم
كيف كانوا يفهمون كلام النبي والتعليم بالايماء والاشارة وان كان ممكنًا الا ان الوجدان يحكم
بخلافه وقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه يدل على سبق لسان القوم على ارسال الرسول
فلا بد ان يكون قول من يقول بكون الواضع هو الله ان الانسان الذي علمه البيان خالٍ عن وضع
الله تعالى للالفاظ والذي يقول الواضع هو المخلوق يقول معنى تعليم الله للانسان البيان اقداره على
ذلك ولا فرق حينئذ بين القولين الا كون الوضع على نهج الصحيح والقسط بناء على كون الواضع هو الخالق
وامكان الغفلة عن جهة من جهاته بناء على كون الواضع مخلوقًا لكن الحق ان المخلوق هو الواضع
باقدار الله تعالى له على النهج القويم بمعنى انه تعالى اقدره على ذلك بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة مما لا بد
من اعتباره وجعله وبعبارة اخرى يجعل الواضع قادرًا عالمًا بتمام ما يحتاج الوضع اليه فكانه
هو الواضع وعلى هذا فواضع الالفاظ لا يعتبر في وضع اللفظ امرًا له تحقق خارجي يعرفه كل
احد ولا يحتاج معرفته الى وضع الواضع له لفظًا او شيئًا يدل عليه مثلًا احتياج الفعل الى الفاعل
امر ظاهر فلا يجعل لدلالته على الفاعل لفظًا او هيئة تدل عليه نعم الجهل بالفاعل امر يحتاج الى
التفهم لعدم تحقق له في الخارج فيجعل له هيئة فُعِلَ بالضم ثم الكسر ثم الفتح وبذلك يعلم ان فعل
بفتحات يستعمل فيما علم الفاعل مظهرًا او مضمرًا وكذلك احتياج التفهم الى بيان ذكورية الفاعل
وانوثيته يوجب الحاق تاء التانيث بالفعل وبذلك يعلم ان فعل الخالي عن تاء التانيث فاعله
مذكر وكذلك الاحتياج الى تعدد الفاعل وعدمه امر غير معلوم في الخارج للسامع للكلام فيجعل

علامة

علامة للتثنية والجمع ويعلم بذلك ان الخالي عن هذين العلامتين فاعله واحد واحتياج لفهم غيبة
الفاعل وحضوره ايضًا موجب لجعل علامة الخطاب ذكرًا وانثى فيعلم بذلك ان الفعل الخالي عن الدال
على الحضور غائب وكذا الاحتياج الى معرفة شخص المتكلم فاعلًا او غيره او هو مع غيره يوجب الوضع في
ما يدل على كون المتكلم فاعلًا منفردًا او مع غيره ويعلم بذلك ان الفاعل فيما لم يكن الفعل مقابلًا لعلامة
غير المتكلم وكذلك قد يحتاج مضافًا عن هذه المعلقات الى زيادة غير هذه الزيادات مثل ما يدل
على التعدية او حصول الفعل عن متعدد كل بالنسبة الى الآخر فيحتاج الى ازدياد الهمزة في باب الافعال
والالف في باب المفاعلة وهكذا في سائر الافعال المزيد فيه بحسب هذه الاحتياجات والاختلافات
بتعدد الدال والمدلول وهذا واضح فالحاصل ان الواضع لا يعتبر في وضع الالفاظ الا ما يحتاج
اليه اللفظ في التفهيم الممكن تفهيمه بتغيير الهيئات اما الامور الخارجة الواضحة المحتاجة الى وضع
التفهيم بمادة اللفظ وهيئته لا يعتبره في اللفظ مثلًا الوجوب المتفرع على كون الطالب والقائل
باعطني او افعل كذا او اطلب منك كذا واجب الاطاعة شرعًا او عقلًا لا يحتاج الى تفهيمه بصيغة
افعل وما في معناه فلا يعتبره الواضع في معنى لفظ افعل قطعًا وهكذا الفور والتراخي والمرة
والتكرار الذين من خصوصيات عالم الامتثال والاطاعة التي لا مدخل له باصل المامور به
لا يعتبره في لفظ افعل وما في معناه كما يظهر كل ما تلونا عليك في هذا الامر بادنى تامل الامر الثاني
قد اشتهر في كلماتهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة وقد اشرنا سابقًا الى فساد هذه القضية وبطلانها
وان الحق كون الاستعمال دليلًا على الوضع المحقق لكون الاستعمال حقيقة والمعنى معنًا حقيقيًا و
وبيان ذلك اوضح مما اشرنا سابقًا ان يقال ان الواضع الذي عرفت حاله من كونه متعلمًا من الله
في البيان الذي منه وضع الالفاظ بهذه الخصوصيات المفصلة لا شك ولا شبهة في كونه ملتزمًا
بتبعية اوضاعه من غير زيادة ونقصان بمعنى انه لا يستعمل لفظًا في معنى لم يوضع بازاء معنى
كذا الا يستعمل لفظًا بمناسبة معنى الا بالقرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي واذا استعمل لفظًا في
معنى بلا قرينة يوجب صرفه عن المعنى الحقيقي لا يمكن ان يحمل الا على كون المعنى موضوعًا له
والا يكون الاستعمال غلطًا على حسب التزامه بعدم التعدي عن طريقة التفهيم زيادة ونقصانًا
وعلى هذا فالقول بكون الاستعمال اعمًا من الحقيقة والمجاز بظاهره وان كان صحيحًا لكنه
فاسد بحسب الالتزام بمعنى ان الاستعمال المطلق ليس محلًا للكلام بل هو الاستعمال المقيد بعدم

القرينة

القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي وهو ليس اعمّا من الحقيقة والمجاز لانّ الاستعمال المجازي
مقيّد بوجود القرينة الصارفة والّا كان استعمالاً غلطاً واحتمال وجود القرينة واختفائها مدفوع
بالاصل العقلائي **والحاصل** انّ طريق محاورة اهل اللسان سواء الواضع والتابعين له
على استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له او في المعنى المناسب للموضوع له بالقرينة على نحو يكون
الاستعمال على غير هذه الطريقة غلطاً فيتعيّن كون الاستعمال بلا قرينة استعمالاً في المعنى الموضوع
له والقول بدوران الامر بين الاشتراك والمجاز وهو خير من الاشتراك مضافاً الى ما فيه كما
سيجيء ليس محلّه هنا لعدم الدوران فانّ الدوران ثابت فيما لو كان الكلام مشتملاً على قرينة
يمكن ان يكون صارفة او معيّنة ليكون مجازاً او مشتركاً وكلامنا هنا في الاستعمال في كلام خال
عن القرينة كليّة **الامر الثالث** قد شاع واشتهر تعارض الاحوال وانّ المجاز خير من الاشتراك
وفرض الدوران لا يتحقّق الّا بوجود معنى حقيقيّ معلوم ومستعمل فيه مناسب لذلك المعلوم
كونه معنى حقيقيّاً ولم يعلم انّه معنى مجازيّاً او موضوع له بالوضع المستقل على حدة ليكون مشتركاً
لكن هذا باطل قطعاً غير صحيح لانّ الاستعمال في ذلك المعنى المناسب للمعنى الحقيقيّ ان كان بلا قرينة
فالاستعمال غلط وان كان مع القرينة فالقرينة المعيّنة والصارفة ممتازتان في الخارج فانّ القرينة
الصارفة في مثل اسد يرمي لا اشتباه له بالقرينة المعيّنة في مثل رايت عيناً باكية او جارية وامثالهما
نفس القرائن مخرج للمستعمل فيه عن الدوران بين المجاز والاشتراك فان قلت قد يشتبه الامر فيما
ان يكون القرينة صارفة او معيّنة فلا توجب القرينة الموجودة تعيين المجازيّة عن الاشتراك كما
اذا قال ائتني بحمار يمشي على رجليه فانّه يحتمل ان يكون الحمار موضوعاً للانسان قليل الادراك
فيكون الحمار مشتركاً بين الحمار والانسان قليل الادراك والانسان مشتركاً معنويّاً بين كثير الادراك
وقليله وان يكون معنى مجازيّاً بالبليد ويمشي على رجليه قابل القرينة للامرين اذا ورد مثلاً حماراً
متوكّلاً على المشي على رجليه كما يعملون الدبّ ففي مثل هذه الموارد يقال المجاز خير من الاشتراك
قلت اوّلاً الفرض المذكور نادر لا يعبؤ بامثاله وثانياً نقول لو سلّمنا كثرة هذه الموارد
نقول بغلطيّة الاستعمال لانّ الاستعمال الصحيح للمشترك والمجاز ان يكون القرينة معيّنة
مميّزة للمشترك عن المجاز فاذا لم يكن مميّزة فلا فائدة فيها فتصير الدلالة مجملة وساقطة عن
الاعتبار هذا مع انّ الدليل المستدلّ به على اولويّة المجاز عن الاشتراك الدالّ على قولهم الظنّ يلحق

الشيء بالاعمّ الاغلب بنفسه غير مسلّم لانّ اغلبيّة المجاز عن الاشتراك تخرّص بامر لا تحديد بل لا احصاء
فيه مضافاً الى انّ حجيّة هذا الظنّ غير معلوم **والحاصل** انّ كلماتهم المطوّلة في تعارض الاحوال لا
ثمرة لها ولا طائل تحتها **الامر الرابع** ادلّة وجوب اطاعة المولى عامّة مخصّصة بصورة تجويزه الترك
فكلّما امر به المولى يجب اطاعته وحمله على الوجوب الّا ان يدلّ دليل على جواز تركه فلو فرضنا صدور
اوامر كثيرة من الشارع وجوّز في اكثرها الترك ثمّ امر بشيء ولم يدلّ دليل على جواز تركه فالحمل على الوجوب
متعيّن ولا يمكن ان يقال كثرة الاوامر الندبيّة يوجب حمل هذا الامر على الندب او التوقّف لانّ عموم الدليل
غير قابل عن صرف النظر عنه باحتمال التخصيص لا يقال ادلّة وجوب اطاعة المولى دالّ على وجوبها عند
الامر الايجابي واستحبابها عند الامر الندبي فلا بدّ من احراز الوجوب والندب اوّلاً ثمّ الاطاعة على
مقتضاه لانّا نقول الحاكم بوجوب الاطاعة هو العقل وهو حاكم على وجوب الاطاعة للمولى الّا فيما
رخّص تركه لاقتضاء المولويّة ذلك الا ترى انّه لو سئل العبد بعد امر المولى عن تجويز الترك لعدّ سؤاله جسارة
واسائة بل معاتب على سؤاله وهذا واضح وعلى هذا فورود اوامر كثيرة المحمولة على الاستحباب والندب
لا يصير سبباً للتوقّف والحمل على الندب سواء ان جعلنا الدلالة على الوجوب بالوضع اللفظي كما هو المشهور
بينهم او من الخارج كما هو الحقّ الحقيق بالتحقيق **نتيجة المقال** اذا عرفت ما تلونا عليك من الامور الاربعة
فقد عرفت انّ صيغة افعل وضعاً لا دلالة فيها الّا على الطلب الّذي يصدر من الطالب وان
اتّصف بالتاكيد غير مفيد للوجوب بل اعتقاد الوجوب منوط بنظر المامور وكون الامر بنظره
واجب الاطاعة عقلاً او شرعاً فلو لم يكن الآمر في نظره ممّن يجب اطاعته فلا وجوب ولا استحباب
بل هو بنفسه يرى نفسه مختاراً في الاجابة باتيان المامور به المطلوب وعدمه لا يقال طلب الفعل
مشترك بين ما هو مانع عن تجويز الترك وبين ما لا يمنع الترك بل يجوّزه فلا بدّ من صدور الطلب
الكلّي في احد فرديه اذ الكلّي لا بدّ وان يتحقّق في ضمن الفرد وحيث لا يمكن تحقّقه في ضمن الفردين
معاً فليحمل على احد الفردين لانّا نقول اوّلاً كلّ طلب من كلّ طالب يتحقّق في ضمن عدم الرضا بالترك
وكون الطلب كذلك غير الوجوب المصطلح الّذي في تركه العقاب وتاركه مستحقّ للعقاب عقلاً او شرعاً
فما لم يكن الامر موصوفاً بوجوب الاطاعة فطلبه مقرون بعدم تركه ولا يوجب تركه استحقاق العقاب
وثانياً ان تقوّم الجنس بالفصل يقتضي كون الطلب من المتكلّم بصيغة اضرب مثلاً متّصلاً امّا بالرضا
بالترك او عدم الرضا به ولا يمكن صدوره عن المتكلّم الّا باحد الوصفين وهذا لا ربط له بعالم الوضع

فان الواضع اذا اراد تفهيم نفس الطلب بما هو طلب مع قطع النظر عما يتفصل و يتحقق في الخارج
فيقول وضعت صيغة افعل للدلالة على طلب المادة فلا مانع له قطعا والوضع بازائه معلوم
واعتبار ما زاد عن ذلك من احد الوصفين امر لا دليل على اعتباره منفي بالاصل فيكون الموضوع له
في صيغة افعل نفس الطلب ومقصود الواضع افادة ذات الطلب محضا من غير ملاحظة احد الوصفين
و ح لا ربط للوجوب بالمامور به بمعنى استحقاق العقاب بتركه بمقام اللفظ بل هو امر خارج عن اللفظ
منوط بكون المتكلم الامر واجب الاطاعة عقلا او شرعا وشاذ الوجوب بناء على التسليم انما هو فيما
كان وجوب الاطاعة امرا معلوما عقلا او شرعا وكل الادلة المستدل بها على دلالة الامر على الوجوب
استدلالات واهية مضيعة للعمر تكن بيب قد اختلفوا في دلالة الامر الواقع عقيب الحظر او
ظنه او توهمه على الاباحة وعدمها وحيث انك قد عرفت ما قلنا سابقا من دلالة الامر على طلب
الفعل فقط ووجوب الايتمار والانتهاء ليس داخلا في الدلالة اللفظية بل يهدي اليها وجوب
الطاعة الامر والناهي فنقول في هذا المبحث انما يدل الامر على طلب الفعل من المامور ويلزمه رفع
طلب الترك اذا كان الحظر وطلب الترك محققا او مظنونا بالظن المعتبر لا متوهما او مظنونا بالظن
الغير المعتبر وعلى هذا فلو كان الامر عقيب الحظر ممن يجب اطاعته يرجع الحكم فيه الى ما كان قبل الحظر
لان دفع الحظر يستلزم عود الحكم السابق اليه اباحة كانت او غيرها وان كان طلب الترك من غير
من يجب اطاعته فلا يفيد غير دفع الحظر لا الاباحة الشرعية وهذا واضح للتامل الخالي في التخليص
قد اختلفوا في بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب وزعموا هذا النزاع غير النزاع في افادة الامر الواقع
عقيب الحظر للاباحة وهو في الظاهر كما زعموه لكن في المعنى والحقيقة يؤل النزاع الثاني الى الاول
باعتبار بقاء الجنس بعد ذهاب الفصل فهي الامر الواقع بعد الحظر الوجوب المركب من الاذن
في الفعل مع المنع من الترك يبقى الجنس بعد زوال الفصل اعني المنع من الترك وهو عين نسخ الوجوب
بمعنى المنع من الترك مع بقاء الجنس اعني الاذن المعبر عنه بالاباحة وفي هذه المسئلة بالجواز
والكلام في هذه المسئلة بعينه الكلام في تلك المسئلة فلا نطيل الكلام بالتكرار تتميم قد سامح
البحث عن دلالة صيغة افعل بعد الفراغ عن كونها حقيقة في الوجوب على التكرار والمرة و
على الفور والتراخي وعلى تقدير الدلالة على الفور هل تدل على وجوب الاتيان بعد الزمان
الاول لو عصى ولم يات به في الان الاول وعدمه ولا يهمنا ذكر الاقوال وادلتها الان البحث

في الامر عقيب الحظر

في بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب

عن هذه الامور عند التحقيق عبث ولغو وتوضيح ذلك يتوقف على معنى الاطاعة والامتثال فنقول
الطاعة انقياد المولى وتبعيته بشوق في مقابل المتابعة بالكره والكراهة قال الله تعالى خطابا للسموات
والارضين ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين معناه مشتاقين غير كارهين والاطاعة والامتثال
معناه الاقدام الى تبعية المولى في تحصيل مرامه ومطلبه يعني كما ان المولى شائق الى حصول مرامه
ومطلبه كذلك العبد منقاد وتابع له في حصول هذا المقصد والمطلوب وهذا الامر يعني مطلوب
المولى الذي يريد تحصيله او حصوله في الخارج ينقسم الى ما له امد ووقت معين اولا واخرا و
ما له انتهاء معلوم مع كون مبدئه بعد استماع الامر الى ذلك الوقت المجعول اخراله وما لا يعلم فيه
التوقيت اصلا ولا شك في ان ما كان وقته معينا اولا واخرا كالصلوة التي اوله دلوك الشمس الى
غسق الليل لا يمكن ان يكون داخلا في محل النزاع لان القول باقتضاء الصيغة للفور ينافيه تعيين الوقت
اولا واخرا الراجع الى تخيير العبد في اقامتها في اي جزء من الوقت المضروب وكذلك القسم الثاني لان
تعيين اخر وقت الايقاع دليل على جواز التاخير الى زمان ضيق الوقت للعمل فينحصر البحث في غير
الموقت اولا واخرا بان لا يكون متعرضا لوقت العمل ووضع الواضع لصيغة افعل للدلالة على طلب
الفعل في اول الاوقات بمعنى الفور بمعنى تخصيصه صيغة افعل بطلب الفعل مشعرا بلزوم الفورية
مناقض لصورة التوقيت دافع للفورية والالتزام بان التوقيت قرينة على المجازية ليس باولى من لان الصيغة على حسب الوضع تدل على الفور والتوقيف
يقال دلت الصيغة على لزوم الفور دافعا لما دل على التوقيت عن دلالته فلا يمكن ان يكون الفورية
داخلا في الوضع بادخال الواضع للفورية في دلالة الصيغة نعم لنا ان نقول ذات الاطاعة والامتثال
مقتضي للفورية والفور بعد الفور وذلك لان مقتضى تبعية العبد للمولى شوقا والانقياد
المقتضي لمشابهته للمولى في تحصيل المراد فكما ان المولى في غير الموقتات من مراداته لا تاخير فيه ذلك
ولا تواني يعتريه فالعبد المنقاد المتبع للمولى المطيع له لتحصيل مراداته يقتضي ان لا يكون متوانيا
في تحصيل مراده بمعنى عدم التاخير عن الزمان الثاني من الطلب ومن حيث العلم بان خصوصية
الان الثاني بعد الطلب ليس ملحوظا فلا بد من اتيانه في الزمان الثالث اذا فات الوقت الاول ولم يات
بالمامور به فالفور بعد الفور كنفس الفور يكون من الامور اللازمة للاطاعة والامتثال وهذا دليل
اخر على عدم اعتبار الفورية في عالم الوضع لما تقدم من ان الواضع في مقام الوضع يقتصر على وضع ما يحتاج
تفهيمه الى الوضع لا الى ما هو من الامور المحققة في الخارج فان الفورية بناء على ما حققناه من لوازم الاطاعة

تمام الكلام في

الى كما لا يخفى على الطبع السليم والذهن المستقيم هذا اعتبار الفورية في صيغة افعل وخلاصة التخليص ان
الفورية معتبرة في الامتثال لا في دلالة الصيغة بل من جهة استلزام الامتثال لها في غير الموقتات وبلزوم
من اعتبارها لزوم الاتيان للفور بعد الفور واما اعتبار المرة والتكرار واعتبارهما في الوضع غير ممكن
لانقسام المامور به الى ما يكتفى به في العمر مرة والى ما يحتاج الى التكرار والى ما لا ينقسم اليهما فالاول
كالحج والثاني كالصلوة والزكوة والثالث كالاطاعة فانها دائمي لكن ينقسم الى ما يكفي الاتيان به
مرة والى ما يحتاج الى التكرار وح فوضع الواضع لصيغة افعل للدلالة على طلب الفعل مقرونا بالمرة
او التكرار او الدوام ترجيح بلا مرجح ووضعه لكل واحد منها مستقلا الموجب للاشتراك اللفظي يحوج
الى الاتيان بالقرينة المعينة لاحدها ومع الالتزام بالانفهام بالقرينة لا حاجة الى الوضع
بل ما يكون قرينة لتعيين المعنى المشترك هو بنفسه يعين احدى الاوصاف الثلاثة بل نقول
ربما لا نحتاج الى بيان الخارج لدلالة نفس الفعل المطلوب على احد الاوصاف فان الاطاعة للمولى
امر لا انقطاع لها للزومها في كل امر على حسبه مرة وتكرارا وفي مثل الزكوة والصلوة نفس الامر بهما معين للزوم
التكرار كما يقولون في مثل قول المولى اسقني يدل السقي بمادته على لزوم الفور ونحن نقول فيه انه بمادته
والفورية لازم الاطاعة
يدل على لزوم ما يكفي الشرب مرة وخلاصة التخليص ان تفهيم المرة والتكرار ليس بمعونة الوضع بل
اما معلوم من ذات الفعل المطلوب وتحتاج تفهيمه الى دال خارجي وكل ما قالوا وكتبوا من الاقوال
والاستدلال في الموضعين زائد عما يجب الاشارة اليه وهو ان الفور والفور بعد الفور من لوازم
الاطاعة والامتثال والله الهادي الى حقائق الامور والاحوال **تخليص** اختلفوا في وجوب مقدمة الواجب
فبين قائل بوجوبها سببا كان او شرطا شرعيا او غيرهما وبين قائل بعدم الوجوب مطلقا وبين مفصل
بين السبب وغيره ومفصل بين الشرط الشرعي وغيره والمراد بالسبب ما يلزم من وجوده الوجود
من عدمه العدم كفري الاوداج الذي هو محقق للذبح يدور مداره وجودا وعدما والمراد بالشرط
ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود كنصب السلم للصعود الى السطح الذي لا يلزم
من نصبه الصعود ويلزم من عدمه عدم الصعود والشرط الشرعي كالوضوء بالنسبة الى
الصلوة فانه يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود وكالاستطاعة بالنسبة الى
الحج الذي يلزم من عدمها العدم ولا يلزم من وجوده الوجود وقبل بيان عدم احتياج هذا
البحث الى التطويل والاطناب نقول قد يلاحظ المطلوبية الذاتية للشيء فيطلب ويسمى بالوجوب

النفسي الذاتي كالصلوة وقد يلاحظ بملاحظة ذات المطلوب فيسمى الوجوب غيريا وعرضيا كالوضوء
بالنسبة اليها والوجوب الاصلي هو الوجوب النفسي ملحوظا الى الخطاب والوجوب الغيري هو الوجوب
التبعي نظرا اليه والواجب المطلق واجب لم يعلق وجوبه على اتفاق وجود شيء في مقابل المشروط
المعلق وجوبه على اتفاق وجود شيء كالحج بالنسبة الى الاستطاعة من حيث كونه وجوبه معلقا على
حصول الاستطاعة اتفاقا لا بسعي من المامور والوجوب قد ينسب الى الشرع بمعنى كونه مولويا
يوجب تركه العقاب وقد ينسب الى العقل بمعنى كونه ارشاديا محضا اذا عرفت هذه فنقول
لم يعلم من عناوين كلامهم في الوجوب المختلف فيه للمقدمة هل الوجوب النفسي او الغيري وبعبارة
اخرى هو الوجوب الاصلي او التبعي وايضا لم يعلم ان مرادهم من الوجوب الذي يعتقدونه
للمقدمة هل هو الوجوب الشرعي المولوي او الوجوب الارشادي العقلي وان صرح بعضهم بان
مرادهم بوجوب المقدمة هو الوجوب الشرعي المولوي وكيف ما كان ذكر البحث في الاوامر دليل على
ان المثبت للوجوب انما يدعيه من جانب دلالة الامر بذي المقدمة عليه وضعا لا عقلا وقد اضطرب
كلماتهم في تحرير محل النزاع من حيث الجهات المختلفة المذكورة والذي ينبغي ان يقال من غير
ملاحظة كلام القيل والقال ان الدلالة اللفظية يعني دلالة صيغة افعل او ما في معناه على وجوب
مقدمة الواجب منتفية بجميع اقسام الوجوب بالنسبة الى تمام المقدمات حتى السبب فان معنى
المقدمية ابى عن دلالة ايجاب ذي المقدمة عليه اذ الامر المتعلق بذي المقدمة اصلي نفسي
ولا يمكن ان يدل على الوجوب الغيري التبعي في امتثال واحد حتى في السبب المسبب فان الامر
بالذبح اصلي نفسي والامر بفري الاوداج غيري تبعي والقول بان الامر بالمسبب اي الذبح
امر بالسبب يعني بفري الاوداج خروج عن موضوع الكلام اذ الكلام في ان الامر بالمسبب وطلبه
واقعا هل يدل على ايجاب مقدمة السبب له ام لا فاذا كان الامر في المقدمات السببية كذلك ففي
غيرها بطريق اولى مع ان وجوب فري الاوداج لو كان مرادا من ايجاب الذبح لكان العقاب
على ترك الذبح عقابا على ترك فري الاوداج ولا يلتزم بذلك احد اذ العتاب والعقاب على ترك
الذبح المامور به لا على ترك فري الاوداج فان قلت في عرف اهل المحاورة لا يفرقون بين ان يقول
المولى اذبح الشاة او يقول افر الاوداج منها فان المقصود واحد والتعبير واحد قلت لا نسلم
ذلك فان الامر انما يتعلق بالمسبب فيقال اقتل زيدا ولا يقال استعمل في زيد ما يزهق روحه او يقال

احرق الثوب ولا يقال النار في الثوب او يقال خرب الدار ولا يقال استعمل الاّن الخراب فيها ولئن سلمنا ذلك اعني عدم الفرق فنقول لا شك في انه ليس من ناحية الدلالة اللفظية بل انما هو من ملاحظة العقل وحدة النتيجة لكن العقاب واستحقاقه انما على مخالفة المامور به المتوجه اليه الطلب النفسي الاصلي لا على المطلوب الغيري التبعي فاذا ثبت بما قلنا ان دلالة ايجاب امر على وجوب مقدماته السببي ليس من باب الدلالة اللفظية ففي غير السببي من المقدمات ليست الدلالة لفظية بطريق اولى ثم ان كلام الذي يقول بالدلالة في الشرط الشرعي ويبعدها في غيره المفصل غير مفهوم المراد لان الشرط الشرعي كالوضوء او القبلة مثلا ما لم يدل دليل من خارج على شرطيته فالمكلف لا سبيل له الى الشرط الشرعي حتى يجعل الامر بالصلوة امرا به او دالا عليه وان كان دليل الشرطية واصلا الى المكلف فلا يحتاج الى دلالة الامر بالصلوة اليه فهذا التفصيل لا وقع له من اصله على ما ينظر اليه نظري القاصر واما الشرط الغير الشرعي كنصب السلم للصعود على السطح بالدلالة اللفظية الوضعية على ما عرفت لا سبيل اليه اما الدلالة العقلية بمعنى الارشاد الى لزومه للمامور بالصعود بمعنى ادراك العقل ان المامور بالصعود الغير القادر على الصعود بغير نصب السلم يلزمه نصب السلم والا يقع في محذور امتناع الصعود ومخالفة امر المولى بالصعود فيعاقب على ترك الصعود ومخالفته فهذا امر لا يمكن انكاره ولا ينكره الا مكابر او مجنون فان قلت المقصود دلالة ايجاب الشيء على ايجاب المقدمة ولو بلسان العقل فيتبعه حكم الشرع نظرا الى الملازمة بينهما فيثبت المطلوب قلت نعم ان كان المطلوب اثبات دلالة ايجاب الشيء على ايجاب مقدماته بهذا المعنى فنحن وغيرنا لا نقدر على انكاره لكنه لا يفيد الايجاب الشرعي للمقدمة بمعنى كون الاستحقاق على مخالفته من حيث هو بل بما حكم العقل من اللزوم مقدمة للفرار عن حصول مخالفة المولى وقاعدة الملازمة كما سيجيء ان شاء الله لا يثبت الا مطابقة حكم الشرع لما يحكم به العقل طابق النعل بالنعل والقذة بالقذة وهذا ينافي ما صرح به بعضهم من ان المراد من الوجوب المبحوث عنه للمقدمة هو الوجوب الشرعي المولوي ثم ان ثمرة النزاع في هذا المبحث ليس وجوب مقدمة واجب المشروط لان تحصيل مقدمته غير واجب قطعا لان معنى المشروطية في الواجب المشروط ان وجود الاتفاقي للشرط موجب لوجوب المشروط فلا يجب السعي في تحصيله اما وجوب مقدمات الواجب المطلق بمعنى وجوب تحصيلها على القول بوجوبها وعدم وجوب التحصيل على القول بالعدم فهو غير محتاج اليه لان وجوب تحصيل مقدمات الواجب المطلق من

في بيان ان الوجوب الشرعي للمقدمة بالمولوية

شئون وجوب الاطاعة حتى انا لو قلنا بوجوب المقدمة بدلالة ايجاب ذي المقدمة يعد ايجاب المقدمة تاكيدا بل لغوا وخلاصة التلخيص ان دلالة ايجاب شيء على وجوب مقدماته بالدلالة اللفظية ممنوعة مطلقا في السبب وغيره والتفصيل بالدلالة في الشرط الشرعي والعقلية في غيره فاسد جدا والدلالة العقلية بمعنى اللابدية امر غير منكر والوجوب الشرعي غير متصور للمقدمات ولا شك ان وجوب تحصيل المقدمات في الواجب المطلق من شئون الاطاعة ايقاظ قد احدث بعض المتاخرين تفصيلا لم يعلم حقيقة مرامه وهو ان المقدمة الموصلة واجبة لا غيرها ولعله اراد بها ان خصوصية الاسباب فيما لو تعددت الاسباب غير ملحوظة بل الشارع او غيره يتصور عند ايجاب شيء ما يوصل المامور الى المامور به لا خصوص سبب معين فذلك الامر الكلي المتصف بالموصلية المتحقق في ضمن فرد من افراد المقدمات يتعلق اليه الايجاب لكونه منظورا للشارع عند الامر بالشيء وكون هذا المعنى ممكنا في عالم التصور بمعنى كون حضور هذا المعنى في ذهن الامر شارعا كان او غير شارع لا يوجب استفادة وجوب هذه المقدمة الموصلة المتلبسة بايجاب الشيء اعني بامر المتعلق بذلك الشيء غير ممكن لانه استعمال اللفظ الواحد في النفسي والغيري والاصلي والتبعي وهو غير ممكن ولعمري ان اتعاب النفس في تصحيح هذه المقالات اشنع من احداثها والله الهادي الى صراط مستقيم تخليص قد شاع النزاع في ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده الخاص بعد الاتفاق على دلالته على النهي عن الضد العام اعني الترك بلا التشكيك عن بعض فيه ايضا وعدمه واطالوا الكلام في هذا المقام بالنقض والابرام ولم يأتوا بما يوقظ النائم عن المنام بل صرح بعضهم ببقاء الامر على ما كان من الابهام لكنا قبل الدخول في البحث والمقال نقدم مقدمات يتضح بها حقيقة الحال فنقول المقدمة الاولى قد عرفنا لا صحاب الوجوب تارة بطلب الفعل مع المنع عن الترك واخرى بطلب الفعل مع المنع من النقيض والمنع من الترك او النقيض معناه عدم الرضا بالترك والنقيض لا النهي عن الترك والنقيض بحيث يكون معنى اضرب زيدا مثلا اطلب واريد منك ضرب زيد ولا ارضى بالترك لا وانهيك عن الترك والنقيض بمعنى ان صيغة افعل بالوضع اللغوي موضوع لطلب الفعل من المخاطب معلنا بعدم الرضا بالترك وان لم يكن مرادهم من المنع من الترك او النقيض ما قلنا لكان البحث عن اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن الترك والضد الخاص تهافتا لما عرفوا الوجوب به بل لغوا كما لا يخفى وح ان كان هذا الطلب من المولى فوجوب اطاعة المولى يدل المخاطب على ان طلب الفعل من المولى يوجب تركه العقاب وان كان غيره

الكلام فيما قيل في المقدمة الموصلة

في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص وعدمه

لم يفهم المخاطب من المثال ان المتكلم يريد الضرب وغير راض بتركه وقصده بهذا الامر من غير ان المولى لا يد على استحقاق عقاب المخاطب بتركه فهو مدلول الصيغة بما هو مدلولها ليس ماخوذا الا النهي عن الترك ولا النهي عن الاضداد الخاصة اما العقل الحاكم بوجوب اطاعة المولى التي معناه وجوب خلو المامور عن جميع ما يفوت عن العبد امتثال امر المولى حاكم بترك جميع الاضداد الخاصة على البدل حتى السكون عن الحركة الى الامتثال بل حتى عن احداث الداعي على السكون عن الحركة الى الامتثال الصارف عن حصول الامتثال الصادق على حدوث كل منها ترك المامور به بمعنى انه كما كان الاشتغال بالصلوة مثلا وتركا لضرب زيد المامور بضربه كذلك سكونه وعدم حركته الى الضرب المامور به ايضا صادق عليه ترك المامور به ويتضح ذلك كل الوضوح بالتمثيل بالموقت بان يقول المولى للعبد اضرب زيدا في اول الظهر فكما انه لو اشتغل في اول الظهر بالصلوة يصدق عليه انه تارك للمامور به فكذلك لو سكن في اول الظهر خاليا عن تمام الافعال الوجودية صادق عليه انه التارك للمامور به وان شئت قلت في حال عدم حركته الى الصلوة في اول الظهر لا يخلو حاله عن الاشتغال بشيء من الافعال ولو القعود او الاستلقاء ساكتا ويصدق على كلها انه عين الترك او النقيض للفعل المامور به وعلى هذا ليس الترك مقابلا للاضداد الخاصة حتى يفصل بين الاضداد الخاصة والضد العام بمعنى الترك اذ تمام ما يشتغل به المامور به باعتبار كونه فردا من ترك المامور به يتوجه اليه ترك الطاعة ولا فرق بين ان يقال الامر بالضرب نهي عن الصلوة في وقت المضروب للضرب او يقال نهي عن ترك الضرب بالصلوة والحاصل ان النهي عن الضد العام حيث كان بحصول الكلي لا بد من تحققه في ضمن الفرد وينطبق على جميع الاضداد الخاصة على البدل ولكن ليس ذلك لاجل دلالة اللفظ بل من حيث كون الاطاعة موقوفا على ترك الاضداد بمعنى منافاة وجود الاضداد لحصولها **المقدمة الثانية** بناء على ما ذكرنا في المقدمة الاولى يكون الخلو عن تمام الاضداد سببا لحصول الاطاعة للمولى في امره بضرب زيد مثلا وان شئت قلت ترك تمام الاضداد مقدمة لحصول الاطاعة فيكون واجبا بالمعنى الذي قلنا في البحث عن مقدمة الواجب فيكون الخلو عن جميع الاضداد او ترك جميع الاضداد مامورا به فلا حاجة الى القول بكون الامر بالشيء مقتضيا للنهي عن الضد العام لكون ترك جميع الاضداد واجبا لكونه مقدمة لحصول الاطاعة نعم من قال بعدم وجوب المقدمة او انكر مقدمية ترك تمام الاضداد لحصول الاطاعة يحتاج الى هذا النزاع والقائل بعدم المقدمية بالمعنى الذي قلنا غير معلوم بل معلوم

عدمه وانكار مقدمية ترك تمام الاضداد لحصول الاطاعة لا يصدر الا عن مكابر او مجنون فان ظاهر هذا الكلام تصديق اقول الكعبي المنكر لوجود المباح مستدلا بان ترك الحرام متوقف على فعل شيء من اضداده فلا يبقى شيء الا ان يكون مقدمة لتركه على سبيل البدلية ومقدمة الواجب اي ترك الحرام واجبة فثبت كون المباحات واجبة قلت ما يقوله الكعبي ردا على القائل بوجوب مقدمة الواجب وجوبا شرعيا مولويا الزام صحيح ونحن نصدقه في لزوم هذا اللازم الباطل وهو يصدقنا في كون كل المباحات فاجبا عقليا مقدمة لترك الحرام فانه يقول لا بد لمن يريد الفرار عن ارتكاب المحرم عن الاشتغال باحد اضداده الصادقة له عن الحرام لئلا يقع في مخالفة المولى وهذا لا يخرج المباح الشرعي عن الاباحة وبعبارة اخرى الاباحة الشرعية غير منافية للوجوب العقلي لترك الحرام والوجوب الشرعي ينافيها فان قلت ان الكعبي قائل بوجوب المقدمة شرعا ويفرع عليه وجوب المباحات لكونها مقدمة لترك الحرام قلت لم نعلم من كلامه المنقول منه مذهبه في وجوب المقدمة من حيث كونه عقليا او شرعيا بل المستفاد من كلامه ان وجوب المباحات الزام للقائل بالوجوب الشرعي باللازم الباطل فان كان مراده غيرها قلنا فكلامه مردود اليه **المقدمة الثالثة** اذا فرضنا كون الامر بالشيء مقتضيا للنهي عن الترك وفرضنا المامور بضرب زيد من طرف المولى اشتغل في وقت الامر بضرب زيد بالصلوة وترك ضرب زيد فقد ترك المامور به وفعل المنهي عنه اعني الصلوة المحقق لترك ضرب زيد فهل القائل بالاقتضاء يلتزم بعقابين احدهما لترك ضرب زيد واخرى لفعل الصلوة او يلتزم بالعقاب على ترك ضرب زيد فقط فان التزم بالعقابين ينكره كل العقلاء وان التزم بعقاب واحد لترك المامور به يبقى الاتيان بالمنهي عنه بلا عقاب ولا معنى لعدم العقاب على الفعل المنهي عنه الا العفو وان قال النهي عن الصلوة غيري بمعنى كون النهي توصليا يتوصل به الى ترك مخالفة المولى بترك الضرب المامور به فلا ثمرة للنهي لان الوجوب العقلي بترك الاضداد كاف في التوصل به الى حصول المامور به فلا حاجة الى النهي لا يقال على القول بالاقتضاء تبطل الصلوة بالنهي عن الترك المتحقق في ضمن الصلوة لانا نقول بطلان الصلوة فرع ثبوت النهي وهو اول الكلام بل وجوب ترك الاضداد المحصل للاطاعة يمنع عن وصول النوبة الى النهي عنها وعلى هذا فلا يظهر للنزاع ثمرة المذكورة **المقدمة الرابعة** اختلافهم في ان المطلوب بالنهي هل هو الترك ونفس ان لا يفعل او عبارة عن الكف يشعر بانهم جعلوا الترك امرا عدميا والكف امرا وجوديا بل

صریح استدلاله ذلك وهذا منهم اشتباه منشأه جعل السكون امراً عدمياً مع ان المعرفين لحقيقة الاشياء عرفوا الحركة بالكون فی المكان الثانی بعد الزمان الاول والسكون بالكون فی المكان الاول فی الزمان الثانی والتعبير عنه بالكون دليل علی انه امر وجودی ولهذا عدّوا الحركة والسكون ضدين لا ثالث لهما وعرفوا الضدين بامرين وجوديين لا يجتمعان فی محل واحد واللازم من هذه الكلمات كون الترك امراً وجودياً لا عدمياً والسر فی ذلك ان السكون لا يخلو من كونه فی ضمن القعود او الاستلقاء او الاضطجاع او القيام بلا حركة وكل هذه الامور اضداد للحركة الی المامور به وقد ذكرنا ان خلو المكلف عن تمام اضداد الحركة الی المامور به سبب لحصول الاطاعة والفرار عن مخالفة المولی فيجب مقدمة فلو اشتغل باحد الاضداد فقد عصی بتفويت المامور به بسبب التجافی عن احداث سببه وعدم اعتبار الشوق الی الشیء قبل الكف المعتبر فی الكف دون الترك لا يوجب كون الترك امراً عدمياً لا يتوجه اليه الامر المقدمی وعلی هذا فنفس وجوب ترك الاضداد كاف عن التزام النهی عن فعل الاضداد او الضد العام بمعنی الترك بل وجوب التجافی عن احداث داعی المخالفة مقدمة لحصول الاطاعة **المقدمة الخامسة** قد تكرر فی كلماتهم ان المراد من اقتضاء الامر النهی عن ضده العام انه عبارة عن النهی عن الترك وبعضهم استبعد ذلك لكونه اجنبية مثل وابن اخت خالتك وكلاهما عجيبان لان التعبير عن النهی عن اشياء متعددة بالامر بشیء ليس ذا خلل فی الاجنبية فان التعبير عن انت بابن اخت خالتك تعبير يقرب بالاذهان بادنی تامل والتعبير عن ترك تمام ما يضاد ضرب زيد باضرب زيداً امر لا يدخل فی الذهن ابداً لان مرجع العينية الی ان من قال اضرب معناه لا تترك ضرب زيد بالصلوة والقيام والقعود والذهاب الی السوق والاشتغال بالتدريس والمطالعة والمعاملة الی غير ذلك من الاضداد الوجودية المحققة لترك ضرب زيد وكون الترك جامعاً للكل لا يصحح توجه النظر اليه هذا مضافاً الی اقتضاء العينية استعمال الامر فی غير معناه او النهی فی غيره وذلك لان الامر بالشیء يقتضی الاجتزاء به فی مقام الامتثال بالامتثال مرة لصدق الطبيعة فاذا قال اضرب زيداً فالاتيان بالضرب مرة مجزٍ فی الامتثال لصدق الطبيعة وهذا بخلاف النهی فانه يفيد الدوام بمعنی انه يتوقف حصول الامتثال بالدوام فيقتضی ذلك حرمة ترك ضرب زيد دائماً فان قلت نفرض الامر مقيداً بالزمان المخصوص بمعنی انه يقول اضرب زيداً فی اول ظهر الجمعة ومعناه لا تترك ضرب زيد فی اول ظهر الجمعة فلا يقتضی الدوام قلت اولاً نقول اطلاق العينية يقتضی ذلك حتی مع عدم التقييد

فلا وجه للاطلاق وترك ضرب زيد فی اول ظهر الجمعة بجميع ما يحصل به الترك يحتاج الی الالتفات الی جميع ما يحصل به الترك فی اول ظهر الجمعة حتی يكون ممتثلاً بالانتهاء عنه وهو محال بمعنی انه عند ضرب زيد فی اول ظهر الجمعة لا بد ان يقصد بالضرب امتثال النهی عن ترك الضرب بكل فرد مما يصدق عليه ترك الضرب ولا يقصد الامتثال بالضرب ويلزم من ذلك ان يكون الواجب علی المامور بالصلوة ان ينوی بها امتثال النهی عن ترك الصلوة لا امتثال الامر بها وقباحة هذه الكلمة اكبر من ان يبين **اذا عرفت** ما ذكرنا لك من المقدمات فنقول البحث عن اقتضاء الامر بالشیء النهی عن الضد بالدلالة اللفظية والوضع اللفظی غلط وان كان ذكر البحث فی البحث عن الاوامر ظاهراً فی ارادتهم الدلالة اللفظية ووجه الغلطية ان الصيغة لا دلالة فيها الا علی طلب الفعل وعدم الرضا بالترك او فعل النقيض وهذا المعنی ما لم يصدر عن من يجب اطاعته لا يقتضی الحرمة ولا النهی عن الترك لان النهی عن الترك بالنسبة الی المولی لكونه صادقاً عليه مخالفة المولی فلا ربط له بدلالة الصيغة بل لزوم اطاعة المولی وترك مخالفته موجب لايجاب الشیء مقروناً بخلو المكلف عما يضاد الاطاعة وترك ما يحصل به المخالفة وهذا المقدار من الدلالة العقلية بعد الامر بالشیء ناشٍ عن الامر العقلی بوجوب مقدمات الواجب فان ترك جميع ما يضاد الواجب وخلو المكلف عن جميع ما يضاد المامور به مقدمة لتحصيل الواجب فيجب بالوجوب العقلی المقدمی ومعه لا حاجة الی النهی عن الضد الخاص والعام والنهی عن الترك علی تقدير كون الامر بالشیء مقتضياً للنهی عن الترك يحمل علی النهی عن ترك جميع الاضداد حتی السكون الذی هو ايضاً امر وجودی لكونه حاصلاً فی افعال لا حركة فيها ويشمل الخلو عما ينافی ويضاد المامور باحداث الداعی علی ترك المامور به وتخيل كون الترك امراً عدمياً قد عرفت بطلانه بما ذكرنا فی المقدمة الرابعة وخلاصة التلخيص ان الامر لا يقتضی النهی عن الترك فضلاً عن النهی عن الاضداد العامة والخاصة لا بالصيغة ولا بالاستلزام العقلی لان دلالة العقل بوجوب الاطاعة ومقدماتها التی منها خلو المكلف عن تمام ما يضاد المامور به المحصل لمخالفة المولی يغنينا عن النهی عن الضد ولا ثمرة لهذا النزاع اصلاً وما ذكروه ثمرة باطل لبطلان اصل النزاع والله الهادی الی صراط مستقيم
تخليص المامور به اما واحد متعين ويسمی واجباً تعيينياً فی مقابل التخييری واما متعدد غير متعين ويسمی تخييرياً والمامور اما واحد بعينه ويسمی الواجب عينياً فی مقابل الكفائی واما

متعدد غير معيّن ويسمّى واجبا كفائيا والمكلف به امّا موسّع بحسب الوقت او مضيّق واما تعبّدي
او توصّلي وهذه الامثلة واضحة لا حاجة الى بيانها والمحتاج اليه دفع التوهمات التي توهموها منها في الواجب
التخييري فربّما توهم امتناعه لانّ الواجب ما يمنع تركه والتخيير معناه جواز الترك بكل من فردي الواجب
المخيّر باعتبار جواز تركه يخرج عن كونه واجبا ويدفعه انّ الواجب الذي لا يجوز تركه هو الواجب التعييني
والواجب التخييري هو الذي لا يجوز تركه بلا بدل لا مطلقا فعدم الترك مقيد بصورة عدم البدل
وان شئت قلت كل من فردي واجب التخييري واجب لمن يحتاج الى ادراك مصلحة الواجب حاصلا
له فكل من خصال الكفارة واجب ولا يجوز تركه لكن لما كان وجوبها لادراك مصلحة واحدة تحصل
بكل واحد منها فكل واحد منها واجب لادراك تلك المصلحة واذا كانت حاصلة بسبب الاتيان
بما اختاره المكلف يخرج الآخر عن الوجوب وبعبارة اخرى لما رأى المولى لزوم تحصيل المصلحة
المعينة للعبد ويرى انّ تلك المصلحة حاصلة باتيان احد من امرين او ثلاثة مثلا فبمراعاة التسهيل
على العبد يقول كفّر للافطار بالعتق او بصوم شهرين او اطعام ستين فيعلم بانّ كلا من الثلاثة مفيد
لتلك المصلحة اللازم تحصيلها وايّها اختير يكون كافيا عن الواجب ويلغو الخصلتان الاخريان
ولا يبقى وجوب لهما هذا والقول بوجوب الجميع بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع كما
في بعض العبارات او الواجب واحد لا بعينه يتعيّن بتعيين المكلف واختياره لا مفاد لهما والحاصل
انّ كل واحد من فردي المخيّر او افراده واجب لا قصور في وجوبه وبفعل احدها ايّا منها كان يحصل
المطلوب ويتمّ الامتثال فلا حاجة الى الاتيان بغيره لحصول المقصود وهذا بعينه في التخيير العقلي
بين افراد الكلي المأمور به الموجب لحصول الامتثال باتيان اي فرد من الكلي ومنها في الواجب الموسّع
حيث زعموا انّ التوسعة ترخيص لترك الفعل في كل زمان من اوّل الوقت الى آخره فلا يبقى وجوب
للفعل في وقت منها فلا بدّ من ان يقال فيما ظاهره التوسعة بالوجوب في اوّل الوقت او آخره ويكون
التقديم نفلا يسقط به الفرض والحق وجوب الفعل في كل زمان يسع الفعل من اوّل الوقت الى آخره
مثلا لو فرضنا احتياج الصلوة الى ساعة من الزمان وكان امتداد الوقت خمس ساعات فالصلوة
في ايّ ساعة منها وقعت كانت واجبة وجواز تركها في تلك الساعة لا يوجب خروج الصلوة الواقعة
فيها عن الوجوب لانّ جواز الترك المقيّد بتلك الساعة ليس بمطلق ينافي الوجوب والذي
ينافي الوجوب هو جواز الترك المطلق فالواجب الموسّع في تمام آنات الوقت واجب بمعنى انّه يجب فعله

ولا يجوز تركه المطلق المقيد بالاطلاق فلا ينافي جواز تركه المقيد بذلك الآن المخصوص وان شئت
قلت حال الموسّع من الواجبات حال الواجب الغير الموقّت حتّى بالعرف فانّ المأمور في اي وقت من
الاوقات اتى بالمأمور به فقد اتى بالواجب بناء على عدم وجوب الفور شرعا والحاصل
انّ الواجب الموسّع واجب في تمام اوقات سعة الوقت ولا يختص بالاوّل او الآخر وجواز الترك
في الزمان المقيّد لا ينافي الوجوب والمنافي له جواز الترك المطلق ومنها في الواجب الكفائي فانّه
قد يتوهّم بطلانه من حيث انّ المأمور في الواجب يعاقب بالترك وكل واحد من المكلفين كفاية
لا يعاقب بترك المأمور به والقول بإثم الجميع لو تركه الجميع كلام شعري حيث انّ الكل ليس الا
الافراد فاذا لم يكن كل فرد من المأمورين معاقبا لو ترك فكيف يعاقب بترك باقي الافراد وهذا
وهم فاسد حيث انّ الواجب الكفائي واجب على كل احد ولا يجوز له تركه الا بفعل غيره وترخيص
الترك مقيد بفعل الغير لا مطلق حتّى لا يكون واجبا بسبب جواز الترك ولازم ذلك استحقاق
الجميع للعقاب لحصول الترك من الجميع لكونه عاصيا بمخالفة الامر وبعبارة اخرى الوجوب في الواجب الكفائي
متعلّق بكل من به الكفاية ويسقط بفعل احدهم لفقد الموضوع فبالترك يأثم الجميع ومنها في التعبّدي
فانّه يتوهّم انّه لا معنى للواجب التعبّدي حيث انّ اعتبار القربة في التعبّدي لا يجوز ان يكون من قبل الامر
ولا ميزان له يعرف التعبّدي من التوصّلي والبحث عن انّ الاصل في الاوامر ان يكون توصّليا او
تعبّديا يتوقّف على تصوّر التعبّدي ونحن بعد منكر لامكانه والجواب عن هذا الاشكال يحتاج
الى سعة المجال ونحن في مضيق الحال ولعلّ الله يحدث بعد ذلك امرا تخليص اشتهر النزاع في جواز
امر الآمر مع العلم بانتفاء شرطه وعدمه ولا يهمّنا ذكر المقالات والقائلين لكن الحيرة والتعجّب في
هذا النزاع من جهات شتّى الاولى من جهة ذكرهم هذا النزاع في المبادي اللغوية المذكورة
في الاصول فانّ الجواز وعدمه لا ربط له بدلالة الامر الا بتعسّف بعيد من اهل العلم بان يقال
المقصود انّ استعمال صيغة افعل في مورد علم المتكلم بها بعدم الشرط صحيح او غلط الجهة الثانية
من جهة انّ امر الآمر مع العلم بانتفاء الشرط اكثر من ان يحصى فانّ الامر في مثل ان جاءك زيد
فاكرمه وان رزقت ولدا فاختنه وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا و
اذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء وامثال ذلك غير قابل للحصر والقول بانّ الامثلة المذكورة
التي يكون الشرط فيها شرطا لاصل الوجوب او كان الشرط محققا للموضوع ليس ذا خلل في

في بيان الخلاف في ان الامر هل يدل على التكرار او المرة

محل النزاع والنزاع في الواجبات المطلقة وان كان صحيحًا لكن يكون هذا الجواب موجبًا للاعتراض عليه باطلاق العنوان وعمومه فيكون العنوان بهذه العبارة وامثالها خارجًا عن وظيفة اهل العلم المجتهد الثالث من جهة ان الامر في غير الواجب المشروط وامثال الامثلة المذكورة يتصور على اقسام احدها ان يكون المصلحة في الامر فقط والثاني ان يكون المصلحة في المامور به فقط والثالث ان يكون المصلحة فيهما والرابع ان لا يكون المصلحة في شيء منها لا سبيل الى ان يكون النزاع في القسم الرابع اذ صدور الامر من الامر العاقل الحكيم المختار الغير العابث ممتنع ولو كان الشرط موجودًا فضلًا عن صورة العلم بعدمه والصورة الاولى غير قابل للتنازع فيه فان التكاليف الامتحانية ولازاحة العلة واتمام الحجة ليكون لله الحجة البالغة كثير الوقوع بل تكليف الكفار والعصاة كلها من باب ازاحة العلة واتمام الحجة البالغة وكذلك لا ينبغي الاشكال والنزاع فيما كان في كل من الامر والمامور به مصلحة فان العلم بعدم وجود شرط المامور به لا يزاحم جواز الامر من جهة ادراك مصلحة الامر والمامور به عند وجود الشرط بالوجود الاتفاقي او التحصيلي واما القسم الثاني الذي تكون المصلحة في المامور به فقط فانه ايضًا يتصور على قسمين احدهما ان يكون الامر به عبارة عن الامر بتحصيل الشرط كان يقول المولى لعبده اسقني وكان العبد مطيعًا منقادًا لا يتصور في حقه الامتحان ولا ازاحة العلة واتمام الحجة مع علمه بفقدان الماء فان الامر في هذه الصورة لا بد ان يكون متوجهًا الى مقدمات نتيج ايجاد الماء وما يستقى به المولى الا ان يكون المولى سفيهًا لا يحتاج كلامه الى الحمل الصحيح والثاني ان يكون المقصود حقيقة هو الامتثال بالمامور به لادراك مصلحة المامور به فهذا ايضًا غير قابل للنزاع والتشاجر لانه تكليف بالمحال ان لم يكن التكليف محالًا والحاصل اني لم اجد في هذا البحث واطالة الكلام فيه ما يوجب رفع الحيرة والتعجب

تخليص اختلفوا في اقتضاء الامر للاجزاء بمعنى سقوط الاعادة والقضاء وعدمه وقد اختلط على محل النزاع من حيث تقييدهم اتيان المامور به على وجهه فان معنى الاتيان بالمامور به على وجهه ان الماموراتي بالمامور به على ما هو عليه واقعًا من دون نقصان ولا تبديل جزء او شرط بغيرها ومع لا معنى لهذا النزاع بعد النزاع عن عدم اقتضاء الامر للتكرار بمعنى انه اذا قلنا بعدم دلالة الامر على التكرار وكفاية الاتيان بالمرة في حصول الامتثال لصدق حصول الطبيعة فعدم الاجزاء بمعنى لزوم الاعادة او القضاء كلام غير مفهوم المراد اذ مع حصول الامتثال لا يبقى الامر ولا اثره فباي دليل يثبت مشروعية الاعادة او القضاء وامكان ورود امر جديد بل لا يسقط كون المأتي به على

في [illegible] النزاع [illegible] بالمامور به [illegible] الاجزاء

وجهه مجزيًا بمعنى كونه مسقطًا للاعادة والقضاء بل يصير دليلًا على التكرار وقد سبق ان الامر لا يدل على التكرار بل يدل عليه بدليل خارج وعلى هذا يرجع هذا النزاع بهذا التقريب الى النزاع في المرة والتكرار فيصير مستغنى عنه بالبحث عن المرة والتكرار نعم يتصور النزاع المذكور فيما لو لم يأت المامور بالمامور به على وجهه بان كان فيه نقصًا جزء او شرطًا مع كون الناقص متبعًا للدليل في الاجزاء وشرائط المامور به مثلًا اذا اتى المكلف بالصلوة بغير الاستعاذة في الابتداء تعويلًا على اصالة عدم الجزئية والبراءة الاصلية ثم ادى نظره الى وجوب الاستعاذة وجزئيتها او اشترى لباسًا تعويلًا على اليد ثم صلى فيه وانكشف كونه مغصوبًا او تيمم باستصحاب بقاء العذر الموجب للتيمم ثم ارتفع العذر قبل خروج الوقت فان احتمال وجوب الاعادة في الوقت والقضاء خارج الوقت احتمال عقلائي على نظرًا الى نقصان الصلوة باعتبار ترك الجزء في الاول ووجود المانع اعني الغصب او نقصان الشرط اعني اباحة اللباس في المثال الثاني والطهارة الترابية في المثال الثالث فينبغي ويليق ان يقال لما كان اعتبار هذه الامور واقعيًا بمعنى كون الصلوة بحسب الواقع ونفس الامر ماخوذًا فيها هذه الامور وبانتفاء الجزء ينتفي المركب وبانتفاء الشرط ينتفي المشروط فكان الصلوة غير ما اتى بها فيجب الاعادة في الوقت والقضاء في خارج الوقت لكن التحقيق ان يقال ان الاتيان بالمامور به بما يجوزه الطريق الشرعي موجب للاجزاء بمعنى انه مسقط الاعادة والقضاء في الامثلة المذكورة وامثالها لان الاعتماد باصالة عدم الجزئية والبراءة واليد وسوق المسلم وتبدل التكليف من المائية الى الترابية بتجويز الشرعي دليل على اكتفاء الشارع بالصلوة الناقص في مقام الامتثال بمعنى ان تجويزه العمل بالاصول والامارات لا معنى له الا الاكتفاء بالعمل بمؤداها اما في صورة مطابقة الواقع فواضح واما في صورة المخالفة المذكورة فلان الامتثال والاطاعة منوط بنظر المولى مثلًا لو قال المولى لعبده اسقني من ماء الجرة فاتفق كون مائها غير صاف فليس له الاعتراض بالعبد لعدم صفاء الماء لكون الاتيان بالمامور به على الوجه الذي كلفه المولى ولم يخالف شيئًا مما عليه حين الاتيان بالفعل ولهذا نقول يجب عليه التكليف بالقضاء او الاعادة بالامر الجديد لا يقال ما ذكرت من الاكتفاء بهذا الامتثال انما يصح لو قلنا يكون الشرط شرطًا علميًا لا شرطًا واقعيًا وهو اول الكلام لظهور ادلة الجزء والشرط في الشرطية والجزئية الواقعية لا العلمية والاصل في الاشتراط ان يكون واقعيًا لكون

الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية لانا نقول لا نسلم ان الاصل كونه واقعيا لوجود القسمين في الشروط والاجزاء بل دلالة قوله لا تعاد الصلوة الامن خمسة على كون الشروط كلها شرطا علميا لا واقعيا ولو سلمنا ذلك فنقول نصب الامارات والاصول على ما حققه بعض الاساطين في زمان انفتاح باب العلم يجوز مع تدارك الشارع ما يفوت على المكلف من المصالح الواقعية وعلى ما قاله هو رحمه الله فلا شك في ان الشارع مضافا على قبوله هذا الامتثال لا يترك ملاحظة عدم التفويت على المكلف المصلحة الواقعية بل يتدارك ما فاته من المصلحة بجبر الفائت ولنا في ذلك المسألة مسلك اخر يجيء ان شاء الله وعلى ما نختاره نفس الامتثال بالناقص هو المأمور به وليس هذا تصويبا ولا منافاة بينه وبين القول بالتخطئة الذي نلتزم به كما نحققه في محله انشاء الله والحاصل ان تبعية الامارة بنفسها يغنينا عن لزوم ادراك تمامية المأمور به وفيما يجب مراعاة التمامية يدل الدليل من طرف الشارع على الاعادة والقضاء كما دل عليه وجوب الاعادة عن الخمس والله الهادي الى سواء الطريق تشكيك وازالة شك ان قلت لا اشكال ولا اختلاف في ان جعل الامارات والاصول ليس على نسق واحد بل جعل الامارات له نظر الى الوصول الى الواقع وحصول الواقع بالعمل بمؤدى الطريق وليس الامر في جعل الاصول كذلك بل المنظور فيه ازالة الحيرة والجهالة في مقام العمل فلان التزمنا بحصول الامتثال بالواقع بسبب العمل بالاصول بل اذا كان الاعتماد على نفي الجزء او الشرط ومانعية المانع بالاصول العملية والبرائة وانكشف الخلاف كان الاتيان بالواقع اعادة او قضاء امرا لازما والتمسك بحصول الامتثال حين الاتيان بالمأمور به على ما اداه العمل بالاصول ليس في محله لكونها غير ناظرة الى تحصيل الواقع وحصوله فلا بد من التفصيل بين ان يكون النقص في المأمور به حاصلا بسبب العمل بالامارة وبين ان يكون بسبب العمل بالاصول قلت اولا انا نقول بعدم القول بالفصل بعدم القول بالفصل فان الالتزام بحصول الامتثال بسبب العمل بالامارات بضميمة عدم القول بالفصل بينه وبين العمل بالاصول كاف في اثبات الاجزاء والاكتفاء بالاتيان بالناقص وثانيا نقول اذا فرضنا الجاهل بجزئية الاستعاذة الغير الواقف على دليل الجزئية تركها في الصلوة اعتمادا على اصل البرائة وعدم الجزئية فبعد الفراغ عن الصلوة يعد عاصيا في الواقع ام مطيعا لا سبيل الى جعله عاصيا لانه اتى بما امر به الشارع كما امره من الاتيان بالمعلومات من الاجزاء والشروط والعمل بالاصول المعمول بها من طرف الشارع لنفي المجهولات

فتعين كونه مطيعا والمطيع لا يكون عاصيا الا بكونه خارجا عما عليه من طرف امر المولى فلا يمكن ان لا يكون الاتيان بالمأمور به على مقتضى تجويز الشارع غير مجز والقول بكون الامر مراعا على عدم كشف الخلاف فمع كشف الخلاف عاص ان لم يات به ثانيا اعادة او قضاء باطل لان الواقع غير قابل لكونه مراعا بغير انقسام وبعد اتمام الصلوة لا يخلو المكلف عن اتصافه في الواقع اما بالاطاعة او بالعصيان ولا يلزم من انكشاف الجزئية بدليل بعد الاتيان بالصلوة الخالي عن ذلك الجزء كون المأمور عاصيا فيما اتى به مع نقصه وعده من المطيعين والزامه بالاتيان بالصلوة مع ذلك الجزء بعد ذلك لامكان قبول الشارع لما اتى فان قلت اذا شككنا في اعتبار الاستعاذة مثلا في الصلوة يدور الامر بين الاقل والاكثر في المورد الارتباطي واشتغال الذمة اليقيني يحتاج الى البرائة اليقينية فلا بد من الاتيان بها نظرا الى ذلك ولا مسرح للعمل باصالة عدم الجزئية والبرائة الاصلية قلنا اولا لا نسلم ذلك كما نحققه في محله ان شاء الله وثانيا هذا خروج عن الفرض اعني العمل على طبق امر المولى فان العامل باصل البرائة بناء على الالتزام بلزوم الاحتياط في دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطي فهو غير عامل بالمأمور به على نحو امر المولى بل لو كان العامل باصل البرائة واصالة عدم الجزئية لكونه معتقدا عدم لزوم الاحتياط في صورة الدوران واتى بالصلوة تاركا فيه الاستعاذة ثم ادى نظره الى لزوم الاحتياط في المسألة نقول بحصول الاجزاء فيما سبق من صلوته ولزوم الاتيان بالاستعاذة فيما ياتي من صلوته كما التزمنا بذلك في صورة الوقوف على دليل الجزئية بالنسبة الى السابق واللاحق كل ذلك لحصول الاطاعة بسبب العمل على طبق امر الشارع في العمل بمؤدى الدليل والطريق والله العالم بحقائق الامور تذنيل تخليصي قد اختلفوا في ان القضاء هل هو بالفرض الاول اي بالامر السابق او بامر جديد وقد يعبر عن العنوان بان القضاء تابع للاداء او يحتاج الى امر جديد وكيف كان فقد يتوهم كون هذا النزاع داخلا في المبحث السابق بان يقال الاتيان بالمأمور به في خارج الوقت هل يجزي عن الامر الاول او يحتاج الى امر جديد بوجوب الاتيان ثانيا بعد انقضاء الوقت لكن الحق ان هذا النزاع غير مرتبط بالنزاع السابق ومنشأ هذا النزاع ان المستفاد من امر المولى بصوم يوم الخميس مركب من مطلوبين مجتمعين في عبارة جامعة لهما بمعنى ان المولى يطلب ايجاد الصوم فهذا مطلوب وكون الايجاد يوم الخميس هو مطلوب اخر وبعد انقضاء يوم الخميس يدل الامر الاول على المطلوب الاخر الذي كان طلبه بذلك الامر فلا يحتاج الى امر جديد ولكن هذا التوهم

في ان الامر بالامر امر ام ليس بامر

من المتوهم فاسد لان استفادة تعدد المطلوب من هذه العبارة خلاف متفاهم اهل العرف واهل اللسان اذ فرق بين ان يقول صم يوما وليكن في الخميس وبين صم يوم الخميس فان التقييد في العبارة الثانية مانع عن استفادة تعدد المطلوب ويستفاد منه انقطاع الوجوب بفوات يوم الخميس بل ربما يمكن ان يقال ان العبارة الاولى ايضا لا يستفاد منه تعدد المطلوب لكونه تقييدا للمامور والقيد المنفصل قيد في التعبير لا في الطلب المطلوب والحاصل ان القضاء بالامر الجديد اصالة البرائة عن الوجوب بعد انقضاء الوقت مفيدة لذلك واستصحاب الوجوب السابق لا يجري له باعتبار تبدل الموضوع عرفا ولا يختص الاحتياج الى الامر الجديد في التقييد بالوقت بل يجري في غير التقييد بالوقت مثل ان يقول اغسل الميت بماء الكافور فمع تعذر الكافور يحتاج الغسل بالماء القراح بدله الى امر جديد **تخليص** قد عقدوا بابا في النزاع في ان الامر بالامر امر متوجه من الامر الاول الى المامور الثاني ام ليس بامر متوجه الى المامور الثاني وفرعوا على ذلك عبادات الصبيان وقالوا بانه شرعي على الاول لان قوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع متوجه الى الصبيان وتمريني على الاحتمال الثاني وقالوا في الامر بالعلم في قول القائل اعلم باني طلقت زوجتي ان قلنا بحدوث العلم بذلك فهو اقرار والا فلا وكلا النزاعين لا وجه له ولا ثمرة فيه لان الامر بالامر مغاير للامر بابلاغ الامر لفظا ومعنى فان ابلاغ الامر يحتاج الامر به الى ما يدل على الابلاغ بان يقول ابلغ امري الى فلان او يقول مر فلانا عني او قل لفلان يامرك فلان بكذا بخلاف الامر بالامر فان ظاهر قول القائل مر فلانا بكذا ارشاد له الى الامر او امر مولوي متوجه الى نفس المامور وامر المامور بالنسبة الى من يامره امر منه لا ممن امره بالامر وكون امر الرسول امرا من الله انما هو لكون ارسال الرسول بنفسه ابلاغا والالتزام بكون الامر بالامر معناه ابلاغ الامر بتقدير لفظ عن قبلي او عني او ما يفيد معنى الابلاغ خلاف الظاهر لا يصار اليه الا بقرينة حالية او مقالية فيصير مجازا بالاضمار والتقدير كيف لا يكون كذلك مع ان ما فرعوا على النزاع من شرعية عبادات الصبي على القول بان الامر بالامر امر وتنزيل قوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع بكون الامر متوجها الى الصبيان تفريع لا نعلم له وجها وجيها فان الصبيان غير قابلين لتوجه الامر التكليفي اليهم فلا بد ان يكون المراد من الامر تمرينهم بالصلوة في السبع والا فالعلم يختلف موارده لانه قد يتعلق بامر يحتاج الى نظر واستدلال مثل ان يقول اعلموا بانه لا اله

الا الله وحده لا شريك له فان العلم بذلك يحتاج الى نظر واستدلال فكيف يصير حادثا بالامر وقد يكون بديهيا مثل ان يقول اعلم بان الواحد نصف الاثنين فان المعنى حاضر في ذهن المامور غافل عنه فتنبه في ذهنه من الامر بالعلم وقد يكون موجبا للاحداث كما بالامر بالعلم في مقام الاقادير من نحو اعلموا اني زوجتي طلقت او بعت داري وامثالهما فلا ضابط لكون الامر بالعلم محدثا له ولا نعرف بان الثمرة تظهر في كونه اقرارا على القول بحدوث العلم بالامر به وعدمه على القول بعدم الاحداث غير مسموع لان انفهام الاقرار على تقدير عدم حدوث العلم بالامر لا يتوقف على الحدوث بل يحصل الانفهام من كون المقام مقام الاقرار ولو لم يامر بالعلم بذلك بل وان لم يقل اشهدوا بل يقول ابتداء بعت داري فانه يفهم منه الاقرار وان كان كاذبا في نفس الامر والله العالم **تخليص** في مباحث النواهي قد عرفوا النهي بطلب ترك الفعل بالقول من العالي على سبيل الاستعلاء والكلام فيه تارة في لفظ النهي والتحريم واخرى في صيغة لا تفعل واما في مثل اكفف عن الزنا او اترك الزنا وامثالهما الذي هو في الصورة امر بشيء ملازم لطلب ترك الفعل معنى لا نهيا مصطلحا اما الكلام في المقام الاول اعني دلالة لفظ الحرمة والنهي على الحرمة فالكلام فيها نظير ما قدمناه في لفظ الامر من كونه دالا على الطلب مؤكدا بمعنى انها بمادتها اعتبر في معناها ما كان الطلب كما كان كذلك في لفظ الامر ودلالتها على الحرمة المصطلحة ناش من صدورها ممن يجب طاعته وامتثال اوامره ونواهيه فهو من خصوصيات شخص الناهي كما كان كذلك في الامر والعلو والاستعلاء غير معتبران في صيرورة النهي نهيا والامر امرا كما قدمنا ذلك مفصلا واما المقام الثاني اعني الكلام في صيغة لا تفعل ودلالتها على الحرمة المصطلحة فخلاصته ما قدمنا في صيغة افعل من كونها موضوعة لطلب الفعل مقرونا بعدم الرضا بالترك فيكون صيغة لا تفعل موضوعا للدلالة على طلب الترك مقرونا بعدم الرضا بالفعل وهذا لا يستلزم الحرمة المصطلحة الا عند صدورها ممن يكون طاعته واجبة وامتثال اوامره ونواهيه مفروضة والاقوال والاستدلال لها بما في الكتب الاصولية كلها غير مهم عندنا لان في ذكرها والاعتراض على الادلة والاعتراض على الاعتراض يوجب اولا الى الوقوع فيما فررنا عنه من التطويل وموقع لنا في هوة ليس من الخروج عنها سبيل والله الهادي ما يشفي العليل ويروي الغليل **تذنيب** **تخليص** قد تكلموا في ان مدلول النهي هل هو الكف عن المنهي عنه او مجرد ان لا يفعل يعنون به الترك ولو لاجل عدم الداعي الى الفعل وكانهم زعموا

ان عدم الداعي الى الفعل من مقدمات الترك واستمرار عدم الفعل هو الترك المعبر عنه بان لا يفعل كما ان الشوق الى الفعل مأخوذ في الكف وقد سبق منا ان الترك امر وجودي بمعنى ان السكون الملازم لحصول ترك المنهي عنه يتحقق في ضمن فعل من الافعال الوجودية كالقعود او الاضطجاع او الاستلقاء ولاجل ذلك يعد الترك فعلا اختياريا واستمرار عدم الفعل بالقصد والاختيار وان يصدق عليه ترك المنهي عنه لكن لا يمكن خلو الشخص المنهي عنه ايقاعه عدم الفعل المنهي عنه عن فعل ولو كان سكونا في ضمن قعود او غيره وحاصل الكلام ان اعتبار الكف في مدلول النهي ان كان بمعنى اعتبار ان يكون الفعل المنهي مشتاقا اليه حتى يصدق انتهاء الشخص المنهي بكف النفس عنه فليس الشوق اليه معتبرا قطعا وان كان بملاحظة ان يكون الفعل المنهي عنه امرا وجوديا يتوجه اليه الاختيار فلا فرق من هذه الحيثية بين الكف والترك وعدم الفعل كما ذكرنا وبالجملة لا محصل لهذا النزاع ولا ثمرة فيه تنبيه قد ينهى الشارع عما يشتاق اليه من حيث هو مع قطع النظر عن نهي الشارع كل احد كالسفاح والغيبة واكل اموال الناس فالنهي في هذه الموارد ينطبق مع الكف لكن ليس الاشتياق الى المنهي عنه الموجب لصدق الكف من ناحية اعتباره في مدلول النهي وقد يكون المنهي عنه من اشياء تشمئز منه الطباع في نفسها بحيث لولا النهي من الشارع لا يميل الى فعله الطباع اللطيفة كالخمر فان كثيرا من النفوس تشمئز طبعه منه باعتبار ريحها النتنة وطعمها المبشعة بحيث لا يشربها كثير من الناس من حيث ذاتها الا بعد نهي الشارع عنها كما ان اكل الثوم في المباحات لا يرغب اليه كثير من الناس مع كونه مباحا فنهي الشارع عن مثل الخمر لا يمكن ان يتوجه الى من لم يرتكب شربها من حيث الكراهة الطبيعية وانما يتوجه النهي الى من لا يبالي بشربها ذاتا لكون توجه النهي الى التارك بالطبيعة من قبيل تحصيل الحاصل كما في غير المقدور فان توجه النهي عن الزنا الى العنين الغير القادر على الزنا غير معقول وعموم النهي لفظا الشامل للعنين في مثل الزنا ولتارك الخمر طبعا لكراهية عن ذات المنهي عنه في مثل الشرب للخمر يخصص بالقرينة العقلية فيتوجه الى غير التارك للكراهة الذاتية لكنه وان لم يكن كادها بالطبع ليس مشتاقا لها قطعا فمدلول النهي لا يمكن ان يكون كفا وهذا دليل على ان القائل بان مدلول النهي كف ليس مراده اعتبار الاشتياق الى فعل المنهي عنه بل نظام الى صيرورته امرا وجوديا وقد عرفت ان الترك بمعنى ان لا يفعل ايضا امر وجودي لا حاجة الى الالتزام بكون مدلوله الكف وعلى هذا لو علق الظهار على فعل ما ليس مرضيا لله تعالى فترك الصوم الواجب منه يصدق عليه كونه

فاعلا لما ليس فيه رضى الله اما مثل من ألقي في النار فترك خروجه منها مع تمكنه فنقول بكون الملقى في النار فاعلا لا تاركا الخروج منها لكون التسبب هنا اقوى من المباشر عرفا فلا يتصور احد كونه تاركا للخروج مختارا فالتمثيل به غير صحيح والله العالم تخليص قد اختلفوا في دلالة النهي على التكرار ومنشأ اختلافهم على دلالة الامر عليه والعجب ان استدلالهم في دلالة الامر عليه بقولهم كما في النهي ينادي بكون دلالة النهي على التكرار من المسلمات مع هذا الاختلاف المصرح به في كلماتهم وكيف كان فلا دلالة للنهي على التكرار بالدلالة الوضعية اللفظية لكن لازم ترك ايجاد الطبيعة مع عموم الزماني المستفاد من اطلاق النهي يلزمه الترك دائما وهو مستلزم للتكرار فان اطلاق قوله لا تقربوا الزنا مع التقييد في قوله لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى او قوله دعي الصلوة ايام اقرائك ينادي بان ترك طبيعة الزنا لا يختص بزمان دون الزمان والحاصل دلالة النهي على التكرار عند اطلاق النهي لا ينبغي الاشكال فيه حتى ان التكرار في المقيدات من جهة الاطلاق الملحوظ في المقيد ايضا لا اشكال فيه فان وجوب ترك الصلوة في ايام الاقراء وفي حال السكر دائمي وان شئت فلت في تقرير عموم الازماني المعبر عنه بعموم الحكمة في بعض العبارات ان طلب الترك من الناهي ان كان في زمان مجمل لا تعيين له فهو اغراء بالجهل وفي الزمان المعين عند الناهي المجهول عند المخاطب تكليف بما لا يطاق فيتعين العموم في تمام الازمنة ويلزم من ذلك الفور ايضا لا بالدلالة اللفظية بل لاستلزام الدوام استيعاب الزمان بعد صدور النهي بل يلزمه الترك حين الاشتغال بالمأمور فالمرأة المشغولة بالصلوة بمجرد رؤية الحيض يجب عليها قطع صلوتها لتوجه الخطاب عليها بعد رؤية الدم وبمقتضى عموم الزمان يجب الامتثال فورا لتحصيل استيعاب الزمان كما ان لو اتفق المشغول بالجماع شبهة بان الموطوئة اجنبية فانه يجب عليه الاخراج ويحرم عليه الايلاج لكونه محققا للزنا ومفوتا الاستمرار الدوام كما لا يخفى تخليص تحقيقي قد اختلفوا في جواز اجتماع الامر والنهي على اقوال وكثر في هذا المبحث القيل والقال وصار المبحث ميدان مبارزة الابطال وكاد ان يؤول الى القتال والذي يخطر بالبال انهم تاهوا عن السبيل فوقعوا في الضلال وذلك يتضح بتقديم مقدمات يحتاج اليه على كل حال فنقول المقدمة الاولى النزاع والخلاف في جواز اجتماع الامر والنهي لا يختص بالشيء الواحد الشخصي مع تعدد الجهة بل الخلاف في الواحد الشخصي مع وحدة الجهة واقع بين بعض من يجوزون صدور القبيح من الله تعالى وغيرهم وكذا الخلاف في الاجتماع في الجنس ولو

باعتبار انواعه او اصنافه كالسجود لله وللشمس واقع بين من يقول بتعلق الحب والبغض والمحبوبية بالاشياء باعتبار الجنس لا باعتبار الخصوصيات وبين غيرهم نعم النزاع في كفاية تعدد الجهة للجواز مختص بما كان واحدا بالشخص ومختلفا بالجهة كما في مورد تصادق العنوانين في العامين من وجه كالصلوة والغصب فالصلوة في المسجد مامور به لا نهي عنها والغصب بالتصرف في دار الغير بالسكنى منهي عنه لا امر به والصلوة في الدار المغصوبة محل التوارد للعنوانين وتصادقهما فالقائل بالجواز يقول بكفاية تعدد الجهة والمنكر له يقول بعدم الكفاية لعدم خروج الواحد الشخصي عن كونه واحدا بنفس تعدد الجهة فحاصل الكلام ان الخلاف في الجواز لا يختص بقوم بل واقع في الموارد الثلثة كل مجوز يجوزه من جهة وكل منكر ينكره من تلك الجهة ولقد كان حق مكثري الكلام في هذا البحث تارة البحث عن جواز صدور القبيح عن الله وعدمه واخرى عن توجه الحب والبغض بالماهية الجنسية وعدمه والثالثة عن كفاية تعدد الجهة والقول ببداهة بطلان صدور القبيح على الله كالقول ببداهة جواز تعلق الحب والبغض بالخصوصيات النوعية والصنفية من جنس واحد فبداهة البطلان في الاول والجواز في الثاني اغنانا عن البحث عنهما باطل لان بداهة بطلان كفاية تعدد الجهة في التجويز ليست اقل من بداهة البطلان في المسئلة الاولى والجواز في المسئلة الثانية ان لم يكن اظهر واجلى

المقدمة الثانية تعدد الجهة قد يوجب تعدد موضوع الحكم في مورد الاجتماع وتصادق العامين من وجه كحمار الاسود فان بين الحمار والسواد من النسب الاربعة عموم من وجه المعبر عنه بالتباين الجزئي مثلا لو قلنا كل حمار بليد وكل اسود قابض البصر فالحمار الاسود شيء واحد شخصي تصادق فيه الحمارية والاسودية وهما الجهتان المجتمعتان في الشيء الواحد الشخصي ومكثرتان لموضوع الحكمين فان حكم البلادة وقابضية البصر كلاهما موجودان فيه لكون موضوع حكم البلادة الحمارية وموضوع حكم قابضية البصر السواد وقد يكون تعدد الجهة غير موجب لتعدد الموضوع كما في الصلوة والغصب فان قولنا الصلوة واجبة والغصب حرام في مورد التصادق والاجتماع اعني الصلوة في الدار المغصوبة لا يوجب تعدد موضوع الحكم فان الكون في الصلوة عين الكون في الغصب لا تعدد فيه لا خارجا ولا ذهنا بل اجتمع فيه صدق العنوانين اعني الصلوة والغصب فلا يمكن توجه الحكمين المتضادين اعني الوجوب والحرمة اليه فان الصلوة والغصب في المثال ليس كالحمارية والاسودية موجبان لتعدد موضوع الحكم ذهنا وخارجا وهذا واضح بادنى تدبر المقدمة الثالثة اذا قال المولى اكرم السادات وقال لا تكرم الفساق

فهي محل اجتماع العنوانين اعني السيد الفاسق لو كان اجتماع الامر والنهي جائزا لم يجعلوه من قبيل ما تعارض فيه الدليلان بل كان اللازم عليهم ان يجعلوه من باب التزاحم والتزموا بوجوب العمل بالدليلين من حيث ذاتيهما وانما الامتناع من قبل عدم قدرة المامور غاية الامر ان نفس الفعلين في المتزاحمين متعددان والجمع بينهما غير مقدور وفي المثال نفس الاكرام وعدم الاكرام لا يجتمعان فان قيل بالعرفي بين المتزاحمين والمثال المزبور بما قلت كاف في جعل المثال من قبيل المتعارضين قلنا معنى التعارض بطلان احد الدليلين فيصير الحاصل تسليمهم عدم جواز الاجتماع وهو المطلوب والحاصل ان جعل المثال من قبيل ما تعارض فيه الدليلان ارسال المسلمات ينادي باعلى صوته بعدم جواز الاجتماع فلا معنى للنزاع وتطويل الكلام ثم ان اكرام السيد الفاسق لو صدر عن المامور بمقتضى اجتماع الامر والنهي يكون ممتثلا للمامور به اعني الاكرام فيستحق لاجله الثواب ومخالفا عاصيا بالنظر الى ارتكاب المنهي عنه وهو اكرام الفاسق واجتماع عنواني المطيع والعاصي في امر واحد وشخص واحد يأباه العقل السليم والذوق المستقيم وكذا الجمع بين الثواب والعقاب على امر واحد لشخص واحد مما لا يتصور في حق المولى الحكيم هذا كله مع لزوم اجتماع الحب والبغض والارادة والكراهة للمولى في الاكرام السيد الفاسق واستحالة ذلك عنه بين من البرهان فتلخص من جميع ما ذكرنا ان امتناع اجتماع الامر والنهي من البديهيات الاولية فتطويل الكلام في هذا البحث لا طائل تحته ولا ثمرة فيه مهمة

المقدمة الرابعة ربما قيل ان الصلوة في الدار المغصوبة اما امر لا مناص عنه بمعنى انه لا يمكن الاتيان بها الا في الدار المغصوبة كالمحبوس فيها مثلا فاعترف بعدم جواز اجتماع الامر والنهي فيقول بوجود النهي فقط دون الامر وهذا بخلاف ما لو امكن للمصلي الاتيان بها في غير محل الغصب فيجوز اجتماع الامر والنهي زعما منه ان الامر والنهي متعلقان بطبيعة الصلوة والغصب والفرد مقدمة للاتيان بالطبيعة فاذا كانت منحصرة في الفرد الحرام لا يتوجه اليه الامر فلا يجتمع الامر والنهي واذا كانت الافراد كثيرة كلها مباحة فالمكلف مخير في الاتيان باي فرد اراد وان كانت مشتملة على الحرام والمباح فالامر التبعي بالمقدمة يتوجه الى الافراد المباحة ولكن لو ان المكلف بها اي الصلوة في الفرد المحرم وعند اتى بالمامور به اعني الطبيعة في ضمن الفرد المحرم بسوء اختياره فيحصل المامور به في ضمنه ويسقط الوجوب والوجوب التوصلي يجتمع مع الحرام بمعنى انه يسقط به هذا ملخص كلامه مع الاضافات وفيه اولا ان توجه الامر والنهي الى الطبيعة الكلية بوصف الكلية غير معقول لعدم القدرة على الاتيان

بالكلي الآتي ضمن الفرد وبعد كون الفرد مقدوراً يتوجه الامر والنهي اليه ولو مقدمة لحصول الكلي درج التفصيل بين الفرد المحرم وغير المحرم لا معنى له اذ توجه الامر الى الفرد المحرم لا مانع منه الا عدم تعلق ارادة المولى به وبعد فرض توجه النهي الى الطبيعة وعدم التوجه الى الفرد وعدم المانع من الاجتماع فما المانع عن الاتيان في ضمن هذا الفرد المحرم مع ان الحرمة في الفرد المحرم غير مقبول عند القائل لان النهي غير متوجه الى الفرد بل طبيعة الغصب هي المنهي عنها وحصول الطبيعة في ضمنه لا يجعله حراماً بمقتضى ادعاه فان حصول طبيعة الصلوة في ضمن فرد منها المفروض كونه حراماً كما لا يمنع عن حصول طبيعة الصلوة التي هي المامور بها كذلك لا يمنع حصول طبيعة الغصب بهذا الفرد منه فيصير الفرد محققاً ومحصلاً لطبيعتين متضادتين في الاثر وعلة للتوصل الى حصول امرين لا يجتمعان في محل واحد اعني الارادة والكراهة والحب والبغض والاشارة الى فساد هذا التوهم على خلاف مقصودنا الذي عدم التعرض لكلام الغير انما كانت لغاية التعجب من حرص القائل على اثبات مطلب لا يمكن اثباته بترتيب هذه الكلمات المتهافتة

المقدمة الخامسة لم نر في كلمات الفقهاء من المتقدمين والمتاخرين ومتاخري المتاخرين من لم يشترط اباحة المكان للمصلي واستفادة شرطية اباحة المكان تارة يكون بان يقول الشارع لا تصلوا في المكان المغصوب فيكون النهي بياناً لمانعية الغصب عن الصلوة المساوق لشرطية الاباحة في مكانها وتارة بان يقول لا تغصب من غير ان يوجه النهي الى الصلوة في اداء المقصود كما في العبارة الاولى فح دلالة لا تغصب على شرطية اباحة المكان ومانعية الغصب لا يمكن الا بان يكون الكلام ناظراً الى بطلان الصلوة في المغصوب لان صدور هذا الكلام من العالم بتصادق الصلوة والغصب في محل الاجتماع وهو الفرد الخاص اعني الصلوة في المغصوب لا بد له اما من دفع اليد عن الصلوة في هذا المكان او دفع اليد عن النهي عن الغصب تجويزه للصلوة وحيث ان الفقهاء نصوا ببطلان الصلوة في المكان المغصوب وجعلوا الاباحة شرطاً لصحتها نعلم بذلك دفع يد الشارع عن الامر بالصلوة في هذا المكان وهذا بنفسه دليل على عدم جواز الاجتماع فالتجشم لتجويز الاجتماع بالاباطيل ليس الا تضييعاً للعمر ومن التامل في هذه المقدمات تعرف ان البحث عن جواز اجتماع الامر والنهي لا ثمرة فيه لا علماً ولا عملاً وجعل مظهر الثمرة صحة الصلوة على تقدير الجواز لا وجه له لا سيما لمن يعلم بالغصبية وكونه متذكراً في حين النية المشروطة بالقربة فان قصد القربة في الفرض غير معقول فان قلت تظهر الثمرة في

الناسي للغصبية عند النية والالتفات اليه بعد الصلوة كما لو يعلم بها اصلاً قبل الصلوة ولم يعلم بها بعدها قلت لما كان اشتراط اباحة المكان من الشرائط العلمية حيثما يستفاد من الادلة فمضي الصلوة وصحتها في صورة الجهل باصل الغصبية كانت من طرف عدم توجه النهي مع الجهل بالغصبية فلم يجتمع الامر والنهي واما في صورة النسيان فلا نقول بصحة الصلوة بل نقول بوجوب الاعادة في الوقت والقضاء في خارجه وبيان فقه المسئلة في الفقه والله العالم

ايقاظ من ادلة المجوزين لاجتماع الامر والنهي وقوعه في الشرعيات كالصلوة في الاماكن المكروهة زعماً منهم ان ذلك من قبيل اجتماع الامر والنهي بل تعلق النهي بنفس العبادة فيكون اولى واظهر في الاجتماع نظراً الى عدم الفرق بين الامر والنهي وسائر الاحكام الخمسة من حيث التضاد وعدم الاجتماع ولا يهمنا تقريب الاستدلال لهم والمهم بيان بعدهم عن السداد والطريق القويم والصراط المستقيم وذلك لانهم غفلوا عن كيفية تشريع العبادات المكروهة فان العبادات كما انها كانت لها شرائط وموانع للصحة وكذلك للكمال مثلاً لا صلوة الا بالطهور بيان لشرطية الطهور للصلوة ولا صلوة لجار المسجد الا في المسجد بيان لكون ايقاعها في المسجد شرطاً للكمال وكذلك لا تصلوا في وبر ما لا يؤكل لحمه بيان لمانعية لبس وبر ما لا يؤكل لحمه عن الصلوة ولا تصل في الحمام او المعاطن بيان لمانعية حصول الكمال للصلوة الواقعة في الحمام او المعاطن ومعرفة الفرق بين شرط الصحة وموانعها وبين شرط الكمال وموانعه موكول الى تتبع الادلة والجمع بين مؤدياتها حيثما يقتضيه استفراغ الوسع للاجتهاد واين بيان الشرطية والمانعية عن اجتماع الامر والنهي ففي العبادات المكروهة والفاضلة كالصلوة في المسجد ليس فيها نهي الا بصورة العبادة فان الامر بالصلوة اذا انضم الى لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد يصير الامر من طرف المولى انه يجب عليك الصلوة وان صليتها في المسجد كان ذلك انفع وافضل من غيره ومعنى لا تصل في الحمام الصلوة الواجبة عليك اذا اوقعتها في الحمام ينقص كماله فان قلت سلمنا ذلك لكن يجتمع فيهما معنى الامر والنهي بمعنى ان الامر بالصلوة موجود في الصلوة في الحمام والنهي عن الكون في الحمام ايضاً موجود قلت هذا شبهة حصلت من خلط مراتب الحب للشيء فان الامر بالصلوة وبيان كمالها بالوقوع في المسجد اشارة الى تاكد الحب في ايقاعها فيه والامر بالصلوة مع بيان ان وقوعها في الحمام نقص لكمالها معناه نقصان الحب اليها عن الحب بالصلوة في غيرها وليس هذا المعنى نهياً

في بطلان ما قال الاعلام من وقوع اجتماع الامر والنهي في الشرعيات

في اقتضاء النهي في العبادات على الفساد

واظهار مبغوضيتها ولعل القائل بان العبادات الراجحة معناها زيادة الثواب عليها والعبادات المكروهة عبارة عن قلة الثواب عليها يريد ما قلناه وكيف ما كان ليس ذلك من باب اجتماع الامر والنهي نعم لو فرض ورود المنع من الكون في الحمام مطلقا كما في النهي عن الغصب كان الصلوة في الحمام مورد الاجتماع دليلي الامر والنهي والتعارض بينهما وكان الامر بالصلوة موجبا لها والنهي عن الكون في الحمام نهيا عنها تنزيهيا ولما كان الامر بالصلوة لا مناص عنها فلا بد لنا من حمل النهي التنزيهي عن الكون في الحمام المتصادق مع الصلوة باجتماع الامر مع النهي بمعنى نقصان الكمال فراد ان يكون الكراهة حكما تكليفيا وعدم معارضة النهي بمعنى نقصان الكمال للامر بالصلوة الذي هو حكم تكليفي مما لا ينبغي الاشكال فيه من ذي مسكة والله العالم تخليص لتحقيقات اختلفوا في اقتضاء ودلالة النهي في العبادات والمعاملات على الفساد مطلقا او التفصيل بين العبادات والمعاملات او التفصيل في الدلالة بين اللغوي والشرعي وقد تصدى بعضهم لتحقيق هذا المطلب بتقديم مقدمات مهمة لا بأس بذكرها يجب تحقيقها تلخيصا منها الفرق بين العبادات والمعاملات والفرق بينهما بان العبادات تحتاج في صحتها الى نية القربة دون المعاملات وتحصل المعاملة بالوجود الاتفاقي والاجباري دون العبادة مثلا غسل الثوب عن النجاسة يحصل بوجوده الاتفاقي بوقوعه في الماء او فعل الغير او الاجبار عليه بخلاف العبادات فانها لا تقع الا بالعمد والاختيار وقصد القربة ولا يخفى ان هذا الفرق غير قابل للمعرفة وتميز العبادة عن غيرها بل يستلزم الدور فان الذي لا يعرف العبادة لا يعرف اعتبار قصد القربة فيها فمعرفة كونه عبادة موقوف على معرفة اعتبار قصد القربة فيها واعتبار قصد القربة فيها موقوف على معرفة كونها عبادة فلا بد من تعيين ميزان يعين العبادة عن غيرها فيقصد في اتيانها القربة فنقول فيه الامور المطلوبة في الخطابات اما من الامور المعلومة فيه مصلحة الامر بحيث يعلم المامور غرض الامر من امره كما في دفن الميت فان المامور يعلم ان غرض الامر حصول كتم الريح عن الاشاعة وعدم حصول التاذي بها ومراعاة احترام ميت الانسان للفرق بينه وبين الحيوان ومثل غسل الثوب الذي يطلب منه النظافة او ازالة النجاسة عنه وامثال ذلك وقد يكون من امور لا يعلم غرض الشارع من الامر والمامور به كالامر بالصلوات اليومية وصيام شهر رمضان وامثالها فانا لم نعلم غرض الشارع عن الامر بهذه الامور ففي مورد العلم بالغرض يحركه علمه به الى صدور الفعل لتحصيل الغرض وفي صورة الجهل بالغرض يتحير المامور

في ان قصد القربة ليس شرطا شرعيا

فعند ذلك توجه المامور الى فعل المامور به توجه وطلب للمجهول من جميع الوجوه وصدور الفعل ممن يجهل الغرض من الفعل ممتنع واطاعة الامر وامتثاله لكونه صادرا ممن يجب اطاعته لاذن فلا محالة يحكم عقله بان الغرض المحرك له الى الفعل لا بد ان يكون نفس الاطاعة والامتثال وانما سموه قصد القربة لكونه ملازما لحصول القرب عند المولى لكونه محبا للمطيع والحاصل ان قصد القربة انما يعتبر في العبادات لا لاجل اعتبار شرعي بل لكونه علة غائية لصدور الفعل عند العقل ومن هنا يظهر ان توهم كون اعتبار قصد القربة شرطا شرعيا غلط وتوهم ضعيف ذلك ان الامر باطاعة الله والرسول كالامر بالمعرفة ووجوب النظر في المعجزات عقلي لا يعقل صدور الامر المولوي عليه من طرف الشرع للزوم الدور والتسلسل وذلك ان اثبات وجوب المعرفة فان مخاطبة الله لعباده بلا توسط رسول غير متصور لعدم قابلية غير من يجعل رسولا لمخاطبة الله تع والله يعلم حيث يجعل رسالته والرسول يحتاج في اثبات رسالته الى المعجزة على ما بيناه في مقامات من تصانيفنا والدعوة الى النظر في المعجزة امر يحتاج الى ايجاب من حاكم متبع وهو اما العقل فقط فهو المطلوب والا يلزم افحام الانبياء لان الرسول لو امر الناس ودعاهم الى النظر الى المعجزة فقالوا من الذي اوجب علينا النظر الى المعجزة فان اجاب بانه امركم بذلك فيقولوا من انت فان قال انا الرسول من عند الله فيقولوا من الله فيقول من يجب عليكم معرفته واطاعته فان قالوا من يدلنا على وجوب معرفة الله فان قال دلكم على معرفته عقولكم بمعنى انه يدلكم على ذلك بملاحظة وجوب دفع الضرر المتحمل غلب عليهم وان لم يستدل بذلك يصير مفحما في الجواب واذا ثبت وجوب النظر في المعجزة وراوا الناس منه المعجزة فقالوا من المرسل لك بهذه المعجزات فقال الله تع فقالوا لا نعرف الها فقال انا اعرفكم به فقالوا من اوجب علينا تصديقك في وجوب معرفة الله فان قال دلكم على معرفته عقولكم غلب عليهم وان اعاد عليهم الكلام الاول صار مفحما في الجواب ثم انه بعد ثبوت وجوب معرفة الله وان البعث لازم عليه والنظر فيه واجب لاثبات النبوة فان قال اطيعوني فقالوا من اوجب علينا اطاعتك فان قال الله هو الذي اوجب اطاعتي فقالوا من الذي اوجب طاعة الله فاجابهم بان عقولكم الحاكم بذلك لكونه حاكما بوجوب اطاعة المولى غلب عليهم وان قال هو الذي اوجب عليكم اطاعته فقالوا باي امر منه اوجب علينا الاطاعة فان قال بنفس هذا الامر بالاطاعة يلزم توقف الشيء على نفسه وان قال يامر

نكتة بديعة
لم ار ما في كلام احد وهي ان قوله تعالى ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون يدل على اثبات ذلك بتعبير اخصر واوفى مع دلالته على غير ذلك مما نشير اليه توضيح ذلك انه لا شك في توقف العبادة على معرفة المعبود المولوية فاذا عرف المعبود بالمولوية فيقتضي ذات المعرفة بالمولوية وجوب الاطاعة ويدل كون الخلق للعبادة على ان تحقق العبادة لا يحتاج في نفس العبادة بمعرفة المولى وان الاطاعة على امر غير نفس الايجاد وكذلك الكيفية وهي كونها مستقلا لذلك من دون حاجة الى ابلاغ في نفس العبادة والاطاعة ومع ذلك ليفية العبادة الى مبلغ يبلغها للعبد به المعبود امر خارج عن ذلك فيدل على وجوب العقل وكون المعرفة به كما في التجريد من قوله وادلة وجوده خوف الضرر منه

بالاطاعة فی امر اخر ینقل الکلام الیه فیتسلسل فلا بدّ من ان ینتهی الحکم بوجوب طاعة الله ورسوله
الی العقل فیکون جمیع ما ورد فی الآیات والاخبار من وجوب اطاعة الله والرسول اشارة الی الحکم
العقلی وعدکونه امرا مولویا من الشارع فان قلت سلمنا عدم صلاحیة الامر لایجاب الاطاعة لکون
الایجاب بالامر مستلزما للوجود موجب لذلک الایجاب لکن نقول یقول الرسول اوجب الله علیکم
طاعتی فیکون اخبارا بامر واقعی کسائر اخباراته قلت فیح للناس ان یطالبوه بمصدق هذا الاخبار
لان قبول الاحکام من الرسول بعد ثبوت صدق اخباره بکونه نبیا ولزوم اطاعة الانبیاء یجب
ان یکون قبل ثبوت النبوة بمعنی انه ما لم یکن اطاعة النبی واجبا ولم یعلم ذلک اولا لاثمرة فی بعث
النبی واثبات نبوته فلا بدّ ان یکون المخبر بوجوب اطاعة النبی غیر النبی وفساد ذلک واضح بادنی تامل
فان قلت احکام العقل ارشادی صرف ولا یترتب علیه عقاب ولا شک ان مخالفة المولی موجب
للعقاب قلت حکم العقل هنا ایضا ارشادی بمعنی انه یرشد المحکوم علیه الی وقوعه فی الضرر وهو
هنا ایضا یرشد الی ضرر المخالفة اعنی العقاب علی ترک المامور به الحاصل بسبب المخالفة فان قلت
قوله تع اقم الصلوة لذکری یفید ان الصلوة المامور بها یجب ان تقع لذکر الله وهو معنی القربة
فهی معتبرة فی نفس الصلوة وتکون من اجزائها قلت معنی هذا الکلام ان الله تع امر بالصلوة ولم یکن النیة
معتبرة فیها فافاد اعتبارها بهذا الامر اعنی به اقم الصلوة لذکری فلم یکن الامر بالصلوة للوجوب
لان الصلوة بلا نیة فاسدة غیر واجبة ویکون باقامتها للذکر امرا وجوبیا او الامر بالصلوة توطئة
لهذا الامر ویلزم من ذلک ان یکون المعاقب بترک الصلوة معاقبا بالامر التوطئی الغیر الواجب فان
قلت الامر بالصلوة ایضا للوجوب لیس محض التوطئة قلت فثبت کون الصلوة المامور به غیر
معتبر فیه النیة واعتبار النیة خارج عن الصلوة لانها حین الامر بها وجوبا لم یکن قصد القربة معتبرا
فیها فان قلت نفرض الامر بالصلوة بعد قوله اقم الصلوة لذکری قلت هذا مناف لظاهر مدلول
الایة فان ظاهر مدلولها ان الصلوة التی یجب علیک اقامتها واوجبناها علیک اقمها لذکری والحاصل
انه لا مناص من جعل قصد القربة من شئون الامتثال والامور المعتبرة فیه والسر ما ذکرنا من ان
الحرکة الی الفعل لا بدّ ان یکون لغرض وغایة وفیما لا یعلم الغرض والمصلحة فیه لا مناص من توکیل
فهم الغرض والعلم بالمصلحة الی المولی ویاتی بالفعل محضا للاطاعة وخالصا لامتثال الامر فان
قلت یمکن ان یجعل النیة جزءا للمامور به اعنی الصلوة وغیرها من العبادات بان یقول الصلوة التی

سامر بها وسوف اوجبها یعتبر فیه قصد القربة والاتیان بها بداعی الامر الذی سوف امر بها قلت لو
سلمنا ان یرجع قوله اقم الصلوة لذکری الی ما قلت من ان الصلوة التی سوف امر بها اقمها لذکری
ومع ذلک لا یفید جزئیتها للصلوة المامور بها لحصول هذا المعنی فی المکلف من غیر ان یسمع قوله
اقم الصلوة لذکری لانه یعلم بوجوب اطاعة المولی قبل ورود امر منه بشیء ومع عدم العلم بالغرض
والمصلحة من الامر بالفعل المامور به یعلم بانه لا مناص له عن الاتیان به بداعی امر المولی فالعلم
بذلک حاصل قبل ورود الامر فلا یمکن ان یکون جزءا للمامور به فان قلت لا شک ان الشارع
بعد بیان اجزاء الصلوة وشرائطها امر بالصلوة فیقول الفعل المرکب من هذه الاجزاء والشرائط
المسمی بالصلوة اوجبت علیکم الاتیان بها فیکون قوله اقم الصلوة لذکری بیانا لجزء من اجزائها
قلت فی غیر الاتیان بداعی الامر یحمل کلامه علی بیان الاجزاء والشرائط دون الاتیان بداعی
الامر فانه من حیث کونه معلوما بانه من شئون الامتثال عند العقل والعرف لا یمکن ان یحمل
بل یحمل علی امضائه من شئون الامتثال
کلام الشارع علی جزئیته کما لا یخفی ولا فرق فی ذلک بین ان لا یعلم الغرض والمصلحة اصلا
او یعلم بشیء من الاغراض ولا یعلم الانحصار او یعلمه اجمالا او یظن او یحتمل شیئا من الاغراض
لا یطمئن النفس به ففی جمیع هذه الصور لا یتحرک الی الفعل المامور الا بداعی امر المولی بحیث لو ضم الی
الاتیان بالفعل بداعی الامر شیئا غیره لم یکن ممتثلا ومتعبدا ولهذا نقول ببطلان صلوة المرائی
سواء یشرک الریاء مع داعی الامر او یجعل الریاء محضا داعیا له الی الفعل لخروجه عن کونه ممتثلا
امر المولی اما فی الصورة الثانیة فالامر واضح واما فی الصورة الاولی اعنی التشریک فلان المرکب
من الداخل والخارج خارج ولقد اطلنا الکلام فی هذا المقام لعدم توضیح المطلب فی کلام الاعلام
تنبیه لم یبق علی ما حققنا مورد یشک فیه کونه عبادة او معاملة حتی نحتاج الی تاسیس اصل
نرجع الیه عند الشک فی التعبدیة والتوصلیة کما لا یخفی وقد علم مما ذکرنا ان ما قالوا فی تاسیس
الاصل من کونه تعبدیا الا وجه له لانه مع العلم بالغرض من الامر بالمامور به والالتفات الی المصلحة
لا وجه لکونه تعبدیا ومع الجهل بذلک لا مناص من الاتیان بداعی الامر للزوم کون صدور الفعل
مستندا
من الفاعل الی غایة وعلة وحیث لم یعلم به فالمحرک الی الفعل لا محالة هو الامر من المولی حتی لو
احتملنا ان حصول غرض المولی منوط بقصد الاطاعة یجب ذلک ایضا فلو تمسکوا بذلک فی جعل
الاصل تعبدیا لکان له وجه وان اغمضنا عما ذکرنا فی الادلة المذکورة لکون الاصل فیلزم ان یکون

تعبديًا اشكالات لا يهتنا ذكرها والله العالم باحكامه **المقدّمة الثامنة** من المقدمات المذكورة في كلام بعض العلماء تأسيس الاصل في الصحة والفساد في العبادات والمعاملات وجعل الاصل الفساد نظرًا الى ان الاحكام الشرعية توقيفية محكوم بالفساد الا اذا علم الصحة فيها وعدم الدليل على الصحة دليل على العدم لكن الحق انه لا اصل لهذا الاصل وذلك لان الشارع في غير العبادات المخترعة والماهيات الجعلية لم يتصرف تصرفًا تشريعيًا بل تصرف فيها تصرفًا امضائيًا والمنع عن بعضها كبيع المنابذة وغيرها ليس تصرفًا في المعاملات بل العقود كلها باقية على ما هو المعهود عند العرف والشارع تصرف في بعضها بزيادة الشرط وفي بعضها بالمنع مثل بيع المنابذة نهى الشارع عنها دليل على نسخه وعدم قبوله البيع بهذه الكيفية وان كانت متعارفة وكذا في غيرها من المنهيات ومما لا يدل دليل على المنع منه فهو صحيح وهذا معنى ان الاصل الصحة فيها الذي قال بها البعض والمقصود ان العمومات مثل احل الله البيع واوفوا بالعقود وتجارة عن تراض امضاء من الشارع كل ما عند العرف من العقود والمعاملات الا ما اخرجه الدليل فما لم يدل دليل على المنع فالوجه الصحة هذا حال المعاملات واما العبادات فان اراد من ان الاصل الفساد لكون الاحكام الشرعية توقيفية ان اختراع العبادة غير جائز فكلما اخترع المكلف مثل ان يتعبد بصلوة فيه عشرة ركوع او عشرة تسبيحات بدل الحمد الى غير ذلك فلا معنى للفساد فيها الا بمعنى الغير المسقط للامر لعدم الامر بها ولا بمعنى الغير المسقط للقضاء لانه لا اداء لها حتى يكون فسادها بمعنى عدم اسقاط قضائها وان اراد ان العبادات التي اخترعها الشارع واتى بها المكلف ثم شك في وقوعها صحيحة او فاسدة فالاصل فيها الفساد فلا معنى له لان الشك بعد الفراغ لا اعتبار به وفي اثناء العمل لها قواعد مقررة من حيث تجاوز المحل وامكان التدارك وعدمه وان اراد ان المكلف اذا شك في اعتبار جزء او شرط فيها فالاصل فسادها الا ان يأت بها مع المحتمل مثلا اذا شك في وجوب الاستعاذة في الركعة الاولى قبل الحمد فالاصل اعتبارها وفساد العبادة بدونها فهو مبني على لزوم الاحتياط في امثال المقام هو اول الكلام واما قولهم عدم الدليل دليل العدم فهو كلام غير مربوط بالمقام اذ معنى عدم الدليل عدم العلة للوجود وهو مستلزم للعدم ومقامنا ليس من مورد ذلك الكلام بل هو من مورد عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود اذ بمجرد عدم وجدان دليل الصحة لا يدل على عدم الصحة لامكان وجود دليل لم نعثر عليه والحاصل ان دلالة النهي في العبادات على الفساد ليست لكونها منهيًا عنها بل لان النهي بيان لمانعية

في بيان ان النهي في العبادات ... على الاصل الفساد

النهي عن الصلوة فيه من مثل لا تصل في الدار المغصوبة واما انها فاسدة لوجود المانع لا لدلالة النهي على الفساد ودلالة المنع عن المعاملة على الفساد لكون النهي بيانًا للردع عن بعض ما هو المتعارف من المعاملات ولا محالة يكون مردودًا وفاسدًا وبالجملة النهي في هذه الموارد ليس نهيًا تكليفيًا بل بيان لما ملاك للفساد بمعنى عدم حصول الاثر المقصود من المعاملة فالنهي عن نكاح الشغار عدم ترتب اثر صحة النكاح عليه المطلوبة **الثالثة** قالوا في تحرير محل النزاع ان النهي في العبادات والمعاملات المبحوث عنه فيما لو كان المنهي عنه ذا فردين الصحيح والفاسد وما كان في الاصل فاسدًا كالنهي عن صوم الوصال او القمار ليس محلًا للنزاع لكونه في الاصل فاسدين بل لابد ان يكون من قبيل لا تصل في الدار المغصوبة والفرق بين هذا النزاع والنزاع في اجتماع الامر والنهي هو ان النزاع في تلك المسئلة لابد ان يكون في مورد يكون النسبة بين المأمور به والمنهي عنه عمومًا من وجه ليكون مورد التصادق ومحل الاجتماع محلًا للنزاع بخلاف هذه المسئلة فان النسبة بينهما لابد ان يكون عمومًا مطلقًا فان النسبة بين الصلوة التي هي المأمور بها ولا تصل في الدار المغصوبة التي هي الصلوة المنهي عنها عموم مطلق كما لا يخفى وجعل توجه النهي تارة الى نفس العبادة وتارة الى جزئه او شرطه او شيء مقارن له الى غير ذلك من الاقسام التي لا طائل تحتها وقد اختلط عليهم الامر من حيث معرفة النهي فان النهي التكليفي مفاده الحرمة وترتب العقاب على ارتكاب المنهي عنه كالقمار وصوم الوصال بناء على كونه محرمة بالحرمة التكليفية لا الوضعية بمعنى صرف الفساد ومفاد النهي الوضعي بيان المانعية الصرفة من غير ترتب العقاب عليه فمعنى لا تصل بغير طهور افادة الشرطية وعدم تحقق الصلوة مع عدم الطهور الملازم للفساد وكذا معنى لا تصل في وبر ما لا يؤكل لحمه معناه مانعية لبس اجزاء غير ماكول اللحم في الصلوة عن تحققها وهكذا في سائر موارد النهي عن العبادة باي وضع يتصور او يعبر واما دلالة النهي في قوله لا تصل في الدار المغصوبة التي يترتب عليها العقاب والفساد فلان النهي التحريمي والوضعي يجتمعان في مورد الصلوة في الدار المغصوبة وذلك لان تحقق الغصب بالصلوة في الدار المغصوبة امر لا ارتياب فيه ولا شك يعتبر به وارتكاب المنهي عنه بالنهي التحريمي موجب للعقاب واما الفساد المترتب على الصلوة فانما هو لكون الغصب مانعًا عن صحة الصلوة فالنهي وضعي بمعنى عدم صحة ترتب الصلوة عند وجود المانع عن صحة الصلوة فان قلت لا معنى لاجتماع النهي التحريمي والوضعي بنهي واحد على ما اخترت من امتناع استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد قلت النهي المتوجه الى الصلوة في الدار المغصوبة مستفاد

في بيان تحرير محل النزاع في العبادات

من حرمة التصرف في مال الغير لا من قوله لا تصل في الدار المغصوبة والمستفاد من النهي في هذه العبارة هو بيان مانعية الغصب عن صحة الصلوة ومعنى اجتماع النهيين هو الاجتماع بهذه الكيفية لا ان التكليفي والوضعي مستفادان من قوله لا تصل في الدار المغصوبة ومما ذكرنا يعلم ان النهي في العبادات والمعاملات كليهما على طريقة واحدة بمعنى كونه بيانا للحكم الوضعي بمعنى الفساد وعدم التحقق في العبادات وعدم ترتب الاثر المقصود في المعاملات وليس في الشرعيات نهي يكون مفاده الحرمة التكليفية الا نادرا كالبيع وقت النداء فان النهي فيها للتحريم وليس فيه دلالة على الفساد ولهذا اجمعوا على صحة البيع وقت النداء واستحقاق العقاب بفعله لكونه ارتكابا للمنهي عنه وفي العبادات لا نعرف موضعا يكون النهي مفيدا للحكم التكليفي فقط وعد الفقهاء صوم العيد والوصال من الصيام المحرمة ان كان مدركه فتاويهم قولهم عليهم السلام لا تصوموا يوم العيد او ثلاثة ايام متواليات فان دلالتهما على بيان عدم التحقق واضح ودلالتهما على الحرمة التكليفية ممتنع بناء على امتناع استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد وان كان المدرك غير النهي في العبارتين فلا بد من التامل فيه وفي دلالته ولنا في هذا المقام بصدد تنقيح فقه تلك المسئلة وخلاصة التخليص ان تمام الكلمات المذكورة في هذا البحث تكثير للشقوق وتكرار للسابق والمسبوق والمناهي الواردة في العبادات والمعاملات كلها بيان الحكم الوضعي الا نادرا وفي مثل لا تصل في الدار المغصوبة حرمة التكليفي غير مستفاد من العبارة المزبورة بل مستفاد من حرمة التصرف في مال الغير والله العالم **تذييل تخليصي** قد ذكر العالم المذكور في المقدمة الرابعة الخلاف بين الفقهاء والمتكلمين في معنى الصحة والفساد فعند المتكلمين امتثال الامر في الشريعة وعند الفقهاء اسقاط القضاء وجعل ثمرة النزاع في النذر بان يعطى المصلي درهما فاذا كان المصلي يصلي باستصحاب الطهارة وعلم بفقدها بعد الصلوة فعند المتكلم يبرء نذر الناذر باعطاء الدرهم لان امتثال الامر اعني الصلوة باستصحاب الطهارة واقع وعند الفقهاء لا يبرء لان هذه الصلوة غير مسقطة للقضاء والمطالب المذكورة في هذه المقدمة كلها باطلة لا حاجة الى ذكرها لان الصحة والفساد لفظان موضوعان في اللغة لمعنيين متقابلين لا غموض ولا تشكيك ولا خلاف فيه عندهم فان الصحيح في العرف واللغة الذي لا عيب فيه والفاسد المعيوب الذي لا يتم الاثر المقصود منه فالخلاف بين الفقهاء والمتكلمين في معنى اللفظين ان كان بحسب المعنى اللغوي فلا معنى للخلاف في امر واضح غير قابل للتشكيك وان كان في الاصطلاح بينهم فالخلاف

في الخلاف في معنى الصحة والفساد بين الفقهاء والمتكلمين

في اصطلاح طائفتين لا يتصور اختلافا بمعنى وقوع التنازع فيه فيتوسلوا به الى تحصيل ثمرة النزاع مع ان النزاع على تقدير وقوعه لا ثمرة فيه الا بفرض غير قابل للوقوع عادة والنزاع في امر لاثبات الثمرة في فرض غير قابل للوقوع خارج عن وظيفة العقل والعقلاء غير مثمرة للثمرة المذكورة لان المتكلم الذي يقول بحصول برء النذر بسبب مواضعة امتثال امر الشريعة لكون الصلوة باستصحاب الطهارة امرا شرعيا لا يمكنه القول بذلك الا بالخرص والتخمين لان مراد الناذر من اعطاء المنذور به للمصلي ان كان هو المصلي الذي يصلي بصلوة مطابق لامر الشارع ولو مع حكمه بوجوب القضاء فيبرء نذره باعطاء الدرهم بالمصلي باستصحاب الطهارة المأمور بالقضاء والاعادة وان كان مراده الاعطاء بالمصلي الذي يكون ممتثلا لامر الشارع بحيث لا يتعقبه الحكم بالقضاء والاعادة فلم يبرء من المنذور باعطائه الدرهم بذلك المصلي فالنزاع لا ثمرة فيه بل نذر الناذر يختلف في الاراده والمراد لانا لو اطبقنا على ان الصحة موافقة الامر فللناذر ان ينذر اعطاء الدرهم بمصلي لا يتعقب صلوته القضاء ولو اطبقنا على ان الصحة ما لا يتعقبه القضاء فللناذر ان ينذر اعطاء الدرهم بمن يوافق صلوته الامر الشرعي وان كانت متعقبة بالقضاء فلا ثمرة في النزاع وامثال هذه المسئلة التي يجعلون ثمرة النزاع في النذر كثيرة كلها من هذا القبيل لا حقيقة لها ولا ثمرة فيها مع ان ذكر هذا النزاع مقدمة للبحث المبحوث عنه غير محتاج اليه اذ الاصولي المنازع في دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات انما ينازع في دلالته على الفساد عند العرف واللغة في العبادات لا الى ما اصطلحوا عليه فبيان نزاع المتكلم هنا لا وجه له والله الهادي الى صراط مستقيم **تخليص** تلويح اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع عن النقيض وان احتمل وكان راجحا فهو الظاهر والمشترك بينهما وهو مطلق الرجحان فهو المحكم وان تساويا فهو المجمل ومرجوح الظاهر هو المأول والمشترك بينه وبين المجمل وهو نفي الرجحان المتشابه وقال بعضهم اللفظ ان لم يحتمل غيرها يفهم منه لغة فهو نص والا فالراجح ظاهر والمرجوح مأول والمساوي مجمل والمشترك بين الاولين محكم وبين الاخرين متشابه ومثلوا لكل من النص والظاهر والمحكم والمتشابه بامثلة لا يخلو التمثيل بها عن مناقشات ليس تعقيبها من داب المحصلين نظهر من تمثيلهم للنص بالتماء والاداء وللظاهر بالاسد وغير ذلك بل يظهر من حصر التقسيم في اللفظ الموضوع لاخراج المجازات ان التقسيم انما هو للالفاظ المفردة مع قطع النظر عن التركيب وليس بمراد قطعا اذ احتمال النقيض وعدم

في ابطال ثمرة النزاع في كثير من موارد جعلها ثمرة

في بيان الفرق بين النص والظاهر والمحكم والمتشابه وما هو من صفات الالفاظ

الاجمال يختص بارادة المتكلم بالكلام ومعنى اللفظ ما اخذ من تنصيص اهل اللغة ففي صورة التوافق
يصير مقطوعا وفي صورة الاختلاف يصير الارجح مظنونا وغيره مشكوكا والحاصل ان المحكم
والمتشابه تقسيم متعلق بالكلام والجمل كما يدل على ذلك قوله تعالى منه آيات محكمات هن ام الكتاب
واخر متشابهات حيث جعلهما من صفات الآيات التي هي عبارات عن الكلمات المركبة والجمل
وعلى هذا فالمحكم عبارة عن كلام مضبوط متقن ثابت لا يتطرق اليه شئ يزيله عن الثبات حتى النسخ بل
التخصيص فلا يخرج عن الاستقامة ولا يعرضه الخلل كقوله تعالى انه بكل شئ عليم وانه احاط بكل شئ علما
وشهد الله انه لا اله الا هو الحي القيوم وامثال ذلك ويقابله المتشابه فيكون معناه الكلام الغير
المتقن الذي تزول ثباته وقسموا المحكم الى النص اعني الكلام الغير المحتمل لارادة خلاف ما يفهم منه
والظاهر المحتمل للخلاف والمأول طرف المرجوح من الظاهر والمتشابه قد يكون التشابه فيه للاجمال
وقد يكون لاحتمال التأويل لكون كليهما فاقدين للرجحان والمبين قد يكون مساويا للنص وقد يكون
مطابقا للظاهر والبحث عن معاني هذه الالفاظ وتوضيحها بالتمثيلات والمناقشة في الامثلة كلها
لا حاجة اليه لكون معاني هذه الالفاظ معهودا عند العرف ومضاربها ممتازة معلومة والله الهادي
الى صراط مستقيم **مباحث المنطوق والمفهوم** **تخليص مقدمي** قد اطالوا الكلام في تعريف
المنطوق والمفهوم بما لا حاجة اليه ولم يتعرضوا لما يحسن التعرض له وهو ان المفهوم قد يساوقه
يرادف المنطوق وقد يقابله ذلك لان الكلام ومدلوله مفهوم باعتبار فهم السامع المعنى منه
كما انه مدلول باعتبار دلالة الالفاظ عليه ومعنى باعتبار كونه مقصود المتكلم والمفهوم المقابل
للمنطوق ما يفهم من الخارج بمعونة دلالة اللفظ والكلام وبهذا فالمنطوق ما يدل عليه الكلام
المنطق به للمتكلم والمفهوم ما يفهم من خارج الكلام بسبب سماع مدلول الكلام فالكلام قد
يفهم منه المنطوق فقط مثل زيد قائم فانه لا دلالة فيه بان غير زيد ليس بقائم وقد يفهم منه المنطوق
ويلزمه فهم المفهوم مثل قوله اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شئ فان عدم نجاسة الكر مدلول الكلام
منطوقا ونجاسة غير الكر يفهم من خارج هذا الكلام مفهوما والحاصل ان المفهوم المقابل للمنطوق
ليس من مداليل اللفظ لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما لفظيا وضعيا بل ملازمة عقلية بين المفهوم
والمنطوق ولهذا لم يذكر مباحث المفاهيم في كلام جمع مباحث الالفاظ بل ذكروها في المباحث العقلية
ومما ذكرنا يظهر ان ذكر دلالة الاقتضائية والتنبيه والاشارة في هذا المقام غير محتاج اليه لان

اقسام الدلالة منسوبة الى اللفظ والملازمة العقلية خارجة عنها كخروج وجوب مقدمة الواجب عن
الدلالة اللفظية حيث انه ايضا تدل عليه الملازمة العقلية بمعونة ايجاب ذي المقدمة يعني بحكم
العقل بسبب ايجاب المولى المطاع الصعود على السطح بوجوب نصب السلم وكذلك بملاحظة منطوق
عدم نجاسة الماء البالغ بالكر يحكم بنجاسة الماء الغير البالغ بالكر وهذا واضح لا يحتاج الى زيادة تأمل وتفكر
والله الموفق **تخليص** وليعلم اولا ان النزاع في حجية كل من المفاهيم الخمسة اعني الوصف
والشرط واللقب والغاية والحصر صغروي بمعنى ان النزاع في وجود المفهوم لا في الحجية بعد
التصديق بالوجود اذ حجية ما يستفاد من كلام المولى بمعنى وجوب العمل به ضروري غير قابل
للنزاع وعلى هذا فالنزاع والخلاف في مفهوم الشرط لم نعلم له وجها لان مقتضى التعليق بالشرط هو
الانتفاء عند الانتفاء لما سبق منا وتكرر في كلام الاصحاب من ان الشرط ما يلزم من عدمه العدم
فاذا كان شرط عدم انفعال الماء الكرية وانتفاء عدم الانفعال بوجود القلة وعدم الكرية
غير قابل للنزاع والتشاجر وبعبارة اخرى ليس النزاع في كل مدخول لحرف الشرط المعبر عنه عند النحاة
بالجملة الشرطية بل الكلام فيما يفيد الاشتراط لا فيما يعلم كونه بيانا لتحقق الموضوع او كان افادته
للاشتراط مجهولا ومع العلم بالاشتراط لا يصح النزاع لان كلما كان شرطا واقعيا للشئ اعم من ان يكون
الواقعية بالجعل او التعليق لنفس الامري فان مماسة النار شرط للاحراق فمع عدم المماسة
ينعدم الاحراق قطعا فكذا الشرط الجعلي كالكرية للاعتصام مثلا فعدم الكرية موجب لعدم
الاعتصام ولما اشتبه على بعضهم ما ليس بشرط لا جعلا ولا واقعا بالشرط لكونه بصورة الشرط
مثل قول القائل ان رزقت ولدا فاختنه ومثل مفاد قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا
وقوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة حيث ان الانظار الى الميسرة شرط الانظار و
لا ينعدم بوجود اليسر لجواز الانظار بعد اليسر ايضا والجواب عن الاول انه اي الشرط مسوق
لبيان تحقق الموضوع لا للشرطية المصطلحة اعني شرطية المقدم للتالي وعن الثاني بان ارادة التحصن
لما كان مقتضيا للاكراه جعله الشارع حراما ليكون مانعا عن تأثير المقتضي ومع عدم ارادة التحصن
لا يتحقق الاكراه لعدم وجود مقتضيه فلا يحتاج الى احداث المانع عن تحققه والحاصل ان ارادة
التحصن ليس شرطا لحرمة الاكراه بل لحكمة لتحريم الاكراه كما لا يخفى اما قوله تعالى فان كان ذو عسرة فوجود العسرة شرط
لوجوب الانظار وينعدم الوجوب بعدم العسرة اعني اليسر وبعد انعدام الوجوب يجوز

للديان الانظار والمطالبة وليس المعنى ان اليسر دافع للانظار بمعنى وجوب المطالبة بسبب حصول اليسر كما زعمه المتوهم بل لا اظن وجود متوهم كذلك معتقدا به والحاصل ان النزاع والترديد والخلاف في وجود المفهوم للقضية الشرطية المصطلحة لا كلما هو في صورة الشرط بكونه مدخولا ان الشرطية واخواتها فتوهم الاطلاق واه وفاسد جدا موجب للعجب والتحير والله الهادي الى الصواب تخليص قد شاع واشتهر ان تعليق الحكم على الوصف يشعر بعلية مأخذ اشتقاقه يعنون بذلك ان مثل اكرم كل رجل عالم الدال على حكم هو وجوب الاكرام المعلق على العلم مشعر بان مأخذ اشتقاق العالم وهو العلم علة للحكم بوجوب اكرام ذات المتصف والظاهر من هذه العبارة ان الدلالة لفظية لكن على سبيل الاشعار والاشارة والتعليق على الوصف قسمان قسم يذكر الموصوف بالوصف في الكلام كالمثال المذكور وقسم لا يذكر الموصوف في الكلام كقوله تعـ ان جاءكم فاسق بنباء فحذف الموصوف ولم يذكر في الكلام ففي هذا المطلب لا بد لنا من التكلم في المقامين الاول في وجود المفهوم اعني الدلالة على الانتفاء عند عدم الوصف الثاني في الفرق بين القسم الاول والثاني من حيث الدلالة وعدمها ان قلنا بثبوت المفهوم للتعليق على الوصف وان انكرناه فنحن في غنى عن التكلم في المقام الثاني اما الكلام في المقام الاول فنقول ظاهر العبارة المشهورة وجود المفهوم تحقيقا لمعنى العلية المقتضية للدوران مدار الوصف وجودا وعدما فعند عدم العلم ينتفي وجوب الاكرام المستفاد من اكرم كل رجل عالم لكن التحقيق ان هذا المفهوم ليس من المفهوم المصطلح عند الاصحاب اذ المفهوم المصطلح اعني الانتفاء عند الانتفاء عام لا يعقل وجوده بعد العدم بحيث لو دل دليل على وجود الاكرام للرجل يكون معارضا للمفهوم مثلا اذا قال المولى اكرم كل رجل مؤمن او كل رجل كاتب او كل رجل عارف يكون معارضا لمفهوم اكرم كل رجل عالم وليس كذلك في مفهوم الوصف اذ لا منافاة بين وجود الاكرام بسبب الايمان او الكتابة او العرفان وعدم وجوب الاكرام لغير العالم حيث انه مقيد بالوجوب لعلمه وهذا بخلاف مفهوم الشرط في مثل قوله اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء فان مفهومه وهو وجود النجاسة لغير الكر مطلق بحيث لو دل دليل على عدم نجاسة غير الكر بالملاقاة يكون معارضا للمفهوم المذكور وبعبارة اخرى معنى وجود المفهوم عدم تعقل خلافه وعدم وجوب اكرام غير العالم ليس بهذه المثابة اذ يجوز ويعقل وجوب الاكرام لغير جهة العلم بخلاف مفهوم الشرط فانه يدل على عدم سنخ الحكم الثابت في المنطوق فلا يعقل ان يكون غير الكر عاصما للماء الراكد المقابل للجاري والمطر والبئر

اذا عرفت هذا فقد عرفت عدم الحاجة الى التكلم في المقام الثاني لعدم الفرق بين ذكر الموصوف وعدمه من هذه الحيثية والله العالم تخليص قد تبين مما ذكرنا في الوصف ان الالقاب لا مفهوم لها والمراد من اللقب اعم منه ومن الاسم والكنية فلا مفهوم لمثل جاء زيد وقام عمرو ولا لمثل جاء ابو عمرو ولا لمثل جاء الامير والدبير نعم قد يثبت له المفهوم بقرينة خارجية مثل ان يسئل السائل عن الداخل في البيت او المدرس في المدرسة او امام الجماعة في الجامع فاجاب المجيب بانه زيد فان قرينة وحدة الداخل والمدرس والامام مع تعينه في زيد يثبت المفهوم فيكون المعنى ان الداخل والمدرس والامام زيد لا غيره وهذا غير ثبوت المفهوم للقب في حد ذاته واما الغاية والحصر فالكلام في الغاية في مقامين الاول في وحدة معناه او اختلافه حيث ان بعضهم توهم ان الغاية المبحوث عنها بمعنى النهاية في مقابل الغاية في اصطلاح النحاة لكونها عندهم بمعنى المسافة نظرا الى ان قولهم الى لانتهاء الغاية معناه المسافة لكنه توهم فاسد اذ لا معنى لها الا النهاية ويدل على ذلك قول بعض النحاة الى للانتهاء من غير تقييد بالغاية واضافة الانتهاء الى الغاية في كلام المقيدين بيانية اي الى الانتهاء الذي هو الغاية اعم من نهاية المكاني كسرت من البصرة الى الكوفة والزماني كصمت من اول الشهر الى ثلاثة ايام او اتموا الصيام الى الليل والحاصل ان الغاية لا معنى لها الا النهاية حتى ان العلة الغائية المعدود من العلل الاربعة معناه النهاية مريدا منه الثمرة والنتيجة الحاصلة في النهاية المقام الثاني في وجود المفهوم لها وعدمه والكلام فيه في موضعين الموضع الاول في ان الغاية داخل في المغيى ام غير داخل مطلقا او مع اتحاد الجنس والحق فيه ان اللفظ وضعا لا يدل على الدخول ولا على عدم الدخول الا بالقرينة والمناسبات الحكمية مثلا اذا قال القائل سرت من الكوفة الى البصرة فمناسبة كون البصرة مقصودا من السير اليه يوجب الحكم بدخوله في المغيى بخلاف اكلت السمكة الى راسها فانه غير ماكول عادة فعدم جريان العادة باكله اوجب الخروج لذا اذا اراد القائل بيان اكل الراس ايضا يقول اكلنا السمكة حتى راسها ليدل على كونه ماكولا ايضا واما الكلام في الموضع الثاني وهو اختلاف حكم ما بعد الغاية مع ما قبله المعبر عنه بالمفهوم فالظاهر ان حكم ما بعد الغاية مغاير لما قبله فقوله اتموا الصيام الى الليل يفيد عدم وجوب الصوم في الليل لكن المفهوم المصطلح الذي معناه الانتفاء عند الانتفاء غير صادق على اختلاف حكم ما بعد الغاية مع ما قبلها الا بالمسامحة بل يمكن ان يقال انه داخل في المنطوق تحقيقا لمعنى الغاية

فان معنى كون الشيء نهاية للحكم اختلاف ما بعد ذلك الشيء مع ما قبله ومما ذكرنا في الغاية عرفت
ان الحصر ايضا لا مفهوم له فان اداة الحصر بنفسها مثبتة ونافية وضعا فقولنا انما الله اله واحد مثبت
لها لواحد ونافٍ لغيره كما في قولنا لا اله الا الله ففي امثال انما ولا والا لا ينبغي الاشكال في عدم المفهوم
وكون النفي من المنطوق اما في تقديم ما حقه التاخير مطلقا او بتقديم الوصف على الموصوف فقد
اختلفوا في وجود المفهوم له ففي الامير زيد والشجاع عمرو معناه انحصار الامارة والشجاعة في زيد
وعمرو على القول بوجود المفهوم وعدمه مع عدمه لكن لا يخفى ان مرجع هذا الاختلاف الى النزاع
في ان تقديم ما حقه التاخير يفيد الحصر ام لا يفيد فان قلنا بكونه مفيدا للحصر لم يبق فرق بينه وبين
الحصر المستفاد من انما ولا والا في كونه مركبا من الاثبات والنفي فالنفي اصله في المنطوق لا في المفهوم
والحق ان تقديم ما حقه التاخير مطلقا يفيد الحصر ان لم يكن للتقديم نكتة سوى الحصر وقد يكون
النكتة الاهتمام بذكر ما حقه التاخير مقدما على ما حقه التقديم بل عدم نكتة اخرى غير الاشارة
الى المفهوم شرط في اخذ المفهوم حتى في الشرط مثل اكرم زيدا ان جاءك ليلا فان الشرط مصوغ على
على الغلبة وليس مصوغا للمفهوم فلا يدل على الانتفاء عند انتفاء المجيء ليلا بمعنى انه ان جاء نهارا
يجب اكرامه وكما في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان التقييد بالحجور مصوغ للغلبة وليس مصوغا
للمفهوم حتى يفيد ان الربائب اللاتي ليست في الحجور يكون حلالا في الحاصل ان النزاع في مفهوم
الحصر في مبحث المفاهيم ليس على ما ينبغي كما تبين لك مما تلونا عليك والله العالم تخليص في مبحث
العام والخاص مقدمة قد سبق ان الواضع باعتبار كونه مبينا للوضع عن الله فلا محالة يوضع
لكل ما تمس حاجة التفهيم الى وضع اللفظ لافادته ولا يهمل الوضع له ولا شك ان تفهيم ارادة
استغراق افراد الجنس او النوع او الصنف تمس الحاجة الى تفهيمه مثلا تفهيم ان تمام افراد جنس
الحيوان جسم نامي حساس متحرك بالارادة او تمام افراد نوع الانسان حيوان ناطق وكذا تمام افراد
الزنجي اسود اللون قد تمس الحاجة الى تفهيمه وهو معنى العموم الاستغراقي المبين لثبوت المحمول لكل فرد
من افراد الموضوع فلا معنى حينئذ للاختلاف في ان العموم له لفظ مخصوص ام لا كما صرح به بعض العلماء
ولم نعرف له معنى محصلا فمثل لفظ الكل والجميع وغيرهما لا ينبغي الاشكال في كونه موضوعا لافادة
العموم الاستغراقي لا المجموعي واحتمال ذلك فيهما كالبعض لا نعرف له وجها نعم لا بد للواضع من
وضع لفظ يفيد ارادة نفس الجنس والنوع والصنف من غير ملاحظة الفرد مثل لفظ المجموع او تعريف

الجنس في المفرد المعرف باللام حيث لا عهد مثل الانسان اشرف المخلوقات وامثال ذلك ولو استفيد
منه الاستغراق فللعموم الحكمة لا بالوضع كما سيجيء انشاء الله تخليص تحقيقي في الالفاظ الموضوعة للمعاني الكلية كا
لحيوان والانسان والرجل والمرأة الصادقة على جميع الافراد من غير تفاوت في الصدق وكذا اسماء الاعداد كالعشرة
وغيرها الشامل لكل فرد من العشرات ولاجزائه المتحقق بها العشرة لا يصح اطلاق العام عليها لكون
الملحوظ للواضع حين الوضع نفس الطبيعة غير ملحوظ شموله لخصوصيات الافراد ولذا مست الحاجة الى الفاظ
تفيد العموم بمعنى افادة ملاحظة الخصوصيات الفردية فاحتاج الاشارة اليها الى الاتيان بالفاظ
العموم فلفظ الحيوان اذا اريد الحكم عليه باعتبار الخصوصيات يجب على المتكلم الحكيم ان يضم الفاظ العموم
الى لفظ الحيوان مثلا اذا قال القائل الحيوان جنس فالمحكوم بالحكم نفس الطبيعة وان كانت صادقة على كل
فرد لكن لما كان المتكلم غير ملاحظ لخصوصيات الفردية لا يصح اطلاق العام عليه بخلاف ما اذا قال كل
حيوان متحرك بالارادة فانه دال على ملاحظة خصوصيات الفردية وكذا اذا قال الحيوان متحرك بالارادة
وقرن لفظ الموضوع للكلي باداة التعريف فالالف واللام انما جيء بها لتعريف مدخوله لا للدلالة على
الخصوصيات الفردية المعبر عنه بالعام فلا فرق ح بين ان يقول الحيوان جنس او الانسان نوع وان يقول
الحيوان متحرك بالارادة او الانسان حيوان ناطق وثبوت الحكم لكل الافراد ليس من باب دلالة المفرد المحلى
موضوعا لذلك بل انما هو لكون الكلي المحكوم بالحكم يصدق على افراده وعلى هذا فكل من الجمع
المحلى والمفرد المحلى ليس موضوعا للعموم لكون الالف واللام موضوعا لتعريف مدخوله فيفيد
العموم حيث لا عهد ففي مثل المؤمنون عند شروطهم لا يفيد الالف واللام غير تعريف
مدخوله وانهم المؤمنون وشمول الحكم لكل فرد من المؤمنين باعتبار صدق المؤمن على
كل فرد من كلي المؤمن ولذلك نقول لا فرق بين ان يقال المؤمنون عند شروطهم او يقال كل
كل المؤمنين عند شروطهم فان العبارة الاولى يفيد العموم الافرادي مؤكدا بلفظ الكل و
العبارة الثانية لا يفيد الا العموم الجمعي بمعنى ان كل فرد من افراد جميع المؤمن حكمه ذلك والتعبير عن ذلك
بالكلي المجموعي انه لا وجه له لان الكلي المجموعي عبارة عن ترتب الحكم على الهيئة الاجتماعية مثل قوله
لن تجتمع امتي على الخطاء او قولهم فتح العسكر البلد واما اسماء العدد فلا يصدق العشرة
على اجزائه بالصدق اللفظي حتى يكون داخلا في العام ولا على اجزائه لعدم صدق العشرة على
الخمسة والستة وهكذا وشموله للاجزاء لاشتمال الكل على كل اجزائه فليس مصححا لصدق العام
عليه جواز الاستثناء ليس دليلا على صدق العام عليه لانه يجوز استثناء بعض اجزاء زيد عن كله

بان يقول ضربت زيدًا الا راسه ووجهه ويظهر مما ذكرناه ان ما كان صاحب القوانين وغيره في تعريف العام وغير ذلك وظهر ايضا ان الاتفاق على افادة الجمع المحلى للعموم والخلاف في المفرد المحلى خارج عن مسلك التحقيق وكل استدلالاتهم باطل وانما نشاء كل ذلك من عدم الفرق بين عموم الكلي في افراده والعام الاستغراقي وفي جعلهم الالف واللام تارة للتعريف واخرى للاستغراق وقد ظهر الفرق بين العام والكلي وان الالف واللام موضوع للتعريف فقط والله العالم بمن اصعدا واهبط ثم

تلخيص كما ان العموم يستفاد من الالفاظ الموضوعة له قد يستفاد من الخارج بدلالة عقلية وتتميم بعموم الحكمة وهو يتحقق في مثل اكرم العالم فان المفرد المحلى لما لم يوضع للعموم لكون الالف واللام موضوعا للتعريف فقط والعالم الواجب اكرامه اذا لم يكن تمام افراده مرادا فلا بد اما ان يكون المراد واحدا معينا عند المتكلم غير معين عند السامع فهو اغراء بالجهل وان كان المراد الفرد الغير المعين عنده فلا دليل على ترجيح احد الافراد على الاخر وتكليف بالمجهول المطلق فلا بد من الحمل على العموم ليسلم الكلام عن اللغوية وكذا اذا قال المولى اعتق رقبة ولم يعينها توصيفا فللعبد الاعتاق لاي رقبة شاء ولا كذلك ان قال جائني رجل فانه لا يفيد العموم وتوضيح هذا المقال يحتاج الى بيان الفرق بين العام والمطلق والجنس واسم الجنس وعلم الجنس والنكرة والمعهود الذهني والمعهود الخارجي فنقول لا يطلق العام الا على لفظ موضوع للدلالة على خصوصيات الافراد للكلي والمطلق هو الفرد المنتشر من الكلي الصادق على كل فرد على البدل نظير النكرة والفرق بينه وبينها دلالة التنوين في النكرة على الفرد المنكر على البدلية بخلاف المطلق فانه مدلول ذات اللفظ وضعا توضيح ذلك ان المعنى الكلي المعبر عنه بالجنس مع قطع النظر عن وضع اللفظ له ملحوظ للواضع تارة مع قطع النظر عن ملاحظة الكثرة والقلة والوحدة والتعدد كما في اسامي المعدودة للاشياء كالابل والبقر والغنم والفرس والبغل والحمار الى غير ذلك من اسماء الاشياء واخرى ملحوظ باعتبار تحققه في عالم الوجود المتعلق به حكم من الاحكام او فعل من الافعال فاذا وضع اللفظ بازاء ذات معنى الكلي مع قطع النظر عن تعلق حكم او فعل بحيث يلحظ له الخارجية المستلزمة لتحققه في ضمن فرد مما يصدق على القليل والكثير والواحد والمتعدد من غير تفاوت في الصدق فذلك المعنى الكلي جنس واللفظ المتعين للدلالة عليه بهذا الوصف اسم الجنس والفرق بينه وبين علم الجنس ان علم الجنس كاسامة لا يحتاج في تعريفه الى حرف التعريف بخلاف اسم الجنس كالحيوان والانسان وغيرهما

حيث

بيان الفرق بين العام والمطلق والجنس والنكرة وغيرها

حيث انهما لا يعرفان الا بادخال حرف التعريف عليهما واذا وضع ملحوظا له الوجود باعتبار التعدد الحق به الالف والنون في التثنية والواو والنون في الجمع واذا لاحظ الوحدة وتعلق الحكم او الفعل عليه فيسمى مطلقا كالرقبة في قوله اعتق رقبة فان دلالة لفظ الرقبة على الفرد المنتشر انما هي باعتبار كون الاشارة الى الفرد ملحوظا في نظر الواضع ولعل ذلك مراد من قيد معنى الجنس بالوحدة والتنوين الداخل على الرقبة ح ليس للتنكير بل هو تنوين التمكن بخلاف التنوين الداخل في النكرة فانه موضوع للدلالة على الفرد المنكر المنتشر على البدلية فاذا قال القائل جائني رجل فهذا دل مطلوبه بدال ومدلولين احدهما ذات المعنى الكلي اي جائني بذات ثبت له الرجولية ثم يفيد مقصوده الاخر وهو عدم تعيينه للجائي بالتنوين المفيد للتنكير فان قلت لا فرق بين التنوين في اعتق رقبة والتنوين في جائني رجل فكيف يحمل الاول على التمكن والثاني على التنكير قلت اولا المناقشة في المثال ليس من داب المحصلين فليفرض مثل تنوين التمكن في جواب من يسئل عن الشيخ المرئي هذا رجل لا امرأة او نحو سد على وفي الحروب نعامة وثانيا ان الاطلاق في اعتق رقبة بملاحظة عدم التقييد بالمؤمن والكافر مثلا كما هو وكذلك في مثل جائني برجل فيصح ان يقال من هذه الحيثية ايضا انه مطلق والحاصل ان المعنى الكلي الموضوع له اللفظ باعتبار ذاته مع قطع النظر عن اللواحق الملحقة به هو الجنس واللفظ الموضوع بازائه هو اسم الجنس يحتاج عند معرفته الى اداة التعريف وعلم الجنس لفظ موضوع للدلالة على المعنى الكلي متعرفا لا يحتاج في تعريفه الى اداة التعريف كاسامة علما لجنس الاسد وبعم اي التعريف هنا قد حصل بالعلمية لا بالاداة كما ان التنكير فيما الحق به تنوين التنكير حاصل بالالحاق بخلاف التنكير في المطلق فانه حاصل من الوضع مع ملاحظة الحصول الخارجي الذي لا يمكن حصوله الا في ضمن فرد ما واما العهد الخارجي والذهني فليس في احدهما شائبة التنكير اما العهد الخارجي في مثل فعصى فرعون الرسول فان لفظ الرسول في قوله تع كما ارسلنا الى فرعون رسولا كان مذكورا فاحتاج الكلام في تعيين حال فرعون مع ذلك الرسول الى تعريفه من حيث كيفية حال فرعون معه فالحق الالف واللام للاشارة الى ان حال فرعون مع ذلك الرسول كان عصيانا لا اطاعة فالالف واللام مفيد للاشارة الى المعهود المذكور فالالف واللام الموضوع للتعريف افاد في المقام تعريف الاشارة واما العهد الذهني في مثل الحيوان جنس والانسان نوع انما يفيد الاشارة الى المعاني الكلية المنقوشة في الذهن المسماة باسامي معينة حال كونها خالية عن اللواحق فيحتاج المتكلم

في

في بيان الفرق بين تنوين التنكير وتنوين التمكن

في مقام الحكم عليه بحكم ايجابي وسلبي ان يلحق بذلك الاسم الذي عبر عنه باسم الجنس الالف واللام الموضوع للتعريف لتعيين الموضوع لحكمه عما عداه من المعاني الكلية فكان المتكلم يقول الكلي الذي اريد الحكم عليه بالجنسية حيوان لا غيره او الكلي الذي اريد الحكم عليه بالنوعية انسان لا غيره ولما كان الامر في الحاق الالف واللام الى المعاني الكلية ذلك فلا فائدة فيه الا التعريف وافادة العموم من المفرد المحلى اذا لم يكن عهد انما هو بالنظر الى صدق الكلي واطلاقه على جميع افراده وعلى هذا فالجمع المحلى كالمفرد المحلى لا دلالة فيه على العموم كما بينا سابقا وحاصل المقصود بعد ما عرفت الفرق بين العام والمطلق وغيرهما ان افادة العموم في المطلقات والمفرد المحلى قد يكون من الخارج في نحو علمه بعموم الحكمة وافادة عموم اللفظي الوضعي منحصرة في الحاق الفاظ العموم فاحفظ جميع ما القينا عليك في هذه التتمة واغتنم فانه يفيدك في كثير من المقامات ويظهر مما ذكرنا انه لا طائل في تطويل الكلام في هذا المقام وفي تعيين الالفاظ الموضوعة للعموم فان افادة العموم من القضايا المحتملة للعموم ان لم يحصل باللفظ الموضوع له يحصل من الخارج بعموم الحكمة مثلا في قوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسران قلنا بعدم وضع المفرد المحلى للعموم كما دللناه فلا محالة يدل على العموم بما يعبر عنه بعموم الحكمة اذ لا يمكن ارادة بعض الغير المعين لكونه حكما على المجهول ولا بالمعين عنده والمجهول عند السامع لكونه اغراء بالجهل فلا بد من ارادة العموم لاخراج الكلام عن اللغوية وكذا في قوله ايما امرء اذ نكب امرا بجهالة فلا شيء عليه فانا وان لم نقل بوضع اي المفيد معنى الشرط للعموم ففي العبارة المذكورة لا مناص من الحمل على العموم بدليل الحكمة والله الموفق لبيان امور المهمة تخليص **تتميمي** قد سبق ان الواضع اذا لاحظ افادة المعنى وكان متعددا فلا بد له من الحاق الالف والنون للتثنية والواو والنون في الجمع السالم وغيره في غيره فيكون افادة المعنى المتعدد بتعدد الدال والمدلول واذا كان اللفظ خاليا عما يدل على التعدد فيدل على الوحدة للخلو عما يدل على التعدد فان الحق به تنوين التمكن لا يزيد على المعنى الكلي الموجود في المفرد لعدم وضع تنوين التمكن الا للدلالة على كون اللفظ معربا لا مبنيا وان الحق به تنوين التنكير فيدل التنوين على التنكير كما ان الالف واللام يدل على التعريف سواء في ذلك المفرد والجمع فقد يلحق به تنوين التنكير كما في قول الله تعالى من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه وفي قوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا والمراد ان كل واحد من افراد الرجال شانهم ذلك لا ان كل جمع منهم شانهم ذلك اذ معنى الجمع ان الزائد على الواحد

او الاثنين على القولين فيه كل واحد منهم محكوم بالحكم المذكور في الكلام كما ان قول القائل جائني رجال معنا ان كل واحد من الزائد على الواحد او الاثنين من ذات ثبت له الرجولية كان من الجائين وليس المراد ان الجماعة جائني مجتمعا وهكذا في المعرف باللام مثل قوله تعالى الرجال قوامون على النساء فان المراد ان كل واحد من الرجال مسلط على كل واحدة من النساء لا ان الجماعة بوصف الجمعية مسلط على النساء بوصف الجمعية ودعوى ان ذلك يستلزم الانسلاخ عن معنى الجمعية ممنوعة اذ وضع الجمع ليس الا لبيان المتعدد من افراد الكلي الدال عليه المفرد نعم ربما يقال باستعمال الجمع في المفرد مجازا في مثل قولهم قتل بنو فلان فلانا لكن لنا ان نمنع ذلك بادعاء ارتكاب المجاز بالحذف لا باستعمال الجمع في المفرد بان نقول قتل بنو فلان فلانا معناه ان واحدا او رجلا من بني فلان قتل فلانا والحاصل ان الفرق بين المؤمنون عند شروطهم وبين كل المؤمنين عند شروطهم ليس الا في دلالة الاول على العموم بدلالة الحكمة والثاني بدلالة لفظ الكل وكلا العبارتين يدلان على ثبوت الحكم لكل فرد من افراد المؤمن لا لكل فرد من جماعة المؤمن فاذا اراد المتكلم حمل الحكم على افراد الجماعة بوصف الاجتماع فلا بد له من الاتيان بما يدل على ذلك بان كل جمع من المؤمنين حكمهم كذا ولا يخفى ان ما قلنا في المفرد المحلى من افادة العموم بدليل الحكمة جار في الجمع ففي مثل الرجال قوامون على النساء يدل الجملة على العموم بدليل الحكمة وكذا في قوله تعالى رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه تدل الآية على العموم بدليل الحكمة ومما ذكرنا يظهر ما في كلمات الاصحاب على تشتت اقوالهم واختلاف آرائهم واضافتنا كل منهم على ما في كلام مخالفه مع ما فيها من الاطناب والله اعلم بالصواب **بقي هنا امران** ينبغي الاشارة اليهما وان كان خارجا من وظيفة الاخصر الاول الجمع قد يطلق على الاثنين كما يقال الاثنان وما فوقه جماعة وجمع القلة في اصطلاح النحاة الثلاثة فما فوقها الى العشرة وجمع الكثرة العشرة فما فوقها جماعة وقيل الجمع في اصطلاح اهل الميزان والمنطق يطلق على الاثنين فيكون حقيقة فيه وفيه ان كون اللفظ حقيقة عند جماعة لا يجعله حقيقة مطلقا والحق الذي ينبغي ان يقال في المقام ان الجمع موضوع لما زاد على الواحد لما سبق منا من ان الواضع عند الوضع انما يضع ما يحتاج اليه في مقام التفهيم وهو بعد ما لاحظ لزوم تفهيم التعدد بوضع دال يحصل به التعدد يكون علامة مطلق ما زاد على الواحد وضع له علامة وهي الالف والنون في التثنية والواو والنون في الجمع السالم وغيره في غير الجمع السالم ولما كان الاحتياج الى تفهيم الاثنين كثيرا وكان نصب القرينة على ارادة الاثنين من الجمع في جميع الموارد صعبا على المتكلم جعل الالف

والنون على انه يحمل على الاثنين فاستعمال الجمع في الاثنين ليس استعمالا مجازيا بل استعمال المشترك المعنوي في احد افراده فيحتاج الى نصب القرينة المعيّنة فعلى هذا كلّما استعمل الجمع في خصوص الاثنين يحتاج الى نصب القرينة المعيّنة ولمّا كان هذا الاستعمال قليلا لم يكن في نصب القرينة صعوبة والله العالم الامر الثاني اسم الجمع ما وضع لجماعة لا بلحاظ عدد مخصوص فيطلق على القليل والكثير بمعنى انّ الواضع لم لاحظ فيه الاشارة الى ما فوق الاثنين من دون ملاحظة القلّة والكثرة فيكون وضعه كوضع المعنى الكلّي الجنسي مثلا لفظ قوم ورهط وعسكر وجند وحزب وامثال ذلك موضوع للمعنى الكلّي من هذه الجماعات فكلّ واحد من المذكورات بمنزلة المفرد وله جمع مثل اقوام وارهط وعساكر وجنود واحزاب ويلحق في مورد ارادة الاثنين من هذه الالفاظ الف ونون ... عسكران وتشاور الحزبان وتعارض الجندان ويلحق بكلّ واحد منها تاء التنوين التنكير والتحرّي كالف واللام كما في قوله تعالى كلّ حزب بما لديهم فرحون وقوله تعالى فاختلف الاحزاب ويفيد كلّ من هذه الملحقات فائدته المذكورة في المفرد المحلّى والمنوّن والجمع المحلّى والمنوّن وبما ذكرنا ظهر الفرق بين الجمع واسم الجمع وعلى هذا فلو قال المولى لعبده اذا جائت حزب الله فاكرمهم يفيد وجوب اكرام كلّ فرد من افراد حزب الله واذا قال اكرم الاحزاب يفيد وجوب اكرام كلّ جماعة من الاحزاب من هذه الجهة لا فرق بين الجمع واسم الجمع والمفرد والله العالم

تذنيب تخليص

قد سبق انّ الجمع المنكّر كالمفرد المنكّر يفيد العموم بدليل الحكمة اذا احتمل العموم والقيد المذكور لبيان انّ الجمع المنكّر كالمفرد المنكّر انّما يحمل على العموم بدليل الحكمة اذا كان احتمال غير العموم فاسدا كما في اعتق رقبة بالبيان المتقدّم وفي مثل جاء رجل من اقصى المدينة لا يحتمل العموم حتّى يثبت بدليل الحكمة وكذا في جائني رجال او له عليّ دراهم الى غير ذلك ممّا يكون حمله على غير العموم فاسدا امّا في مثل قوله تعالى وجعل لكم من ازواجكم بنين وحفدة فلا مناص من الحمل على العموم اذ بعض الحفدة الغير المعلوم عند السامع غير قابل للامتنان المستفاد من الآية وكذا في مثل فيه رجال يحبّون ان يتطهّروا الحمل على غير العموم يخرج الكلام عن البلاغة لانّ التوصيف بمحبّة التطهير غير مختصّ ببعض من في مسجد الموسّس على التقوى وبالجملة نحن لا ندّعي افادة الجمع المنكّر بل المعرّف ايضا العموم في جميع المقامات بل انّما يكون ذلك في كلّ مقام لا يصحّ الحمل على غير العموم كما قلنا في المفرد المحلّى بانّه يفيد العموم حيث لا عهد فانّ المقصود منه الحمل على العموم حيث لا يمكن غيره لا انّه كيف يحمل اعتق رقبة على العموم بدليل الحكمة ومعنى العموم هو الاستغراق لجميع الافراد كما في كلّ حيوان متحرّك او كلّ انسان ناطق ولا يجب العتق الا الواحد من الرقبة لانا نقول دليل الحكمة انّما يفيد الاستغراق لجميع الافراد في شمول الحكم لها فيفرق من جهة اخرى مثل اعتق رقبة فانّ دليل الحكمة يقتضي شمول صلاحية العتق لتمام افراد الرقبة مؤمنا كان او كافرا ذكرا كان او موهدا فلا تختصّ هذه الصلاحية برقبة دون اخرى والفرق بين اعتق كلّ رقبة واعتق رقبة خطابا لمن يملك عبيدا انّ الامر في الاول وارد على الكلّ الغير الصادق على البعض وفي الثاني وارد على الفرد المنتشر الصادق على اعتاق واحد من عبيده مع كون الصلاحية للعتق شاملا لجميع عبيده فتامّل جيّدا في هذه النكتة فانّها غير مصرّحة في كلام الاصحاب وبما ذكرناه ظهر بطلان ما ذكروا في الجمع المنكّر من التفاصيل بالاطناب والله الهادي الى الصواب

تخليص تنقيحي قالوا النكرة في سياق النفي يفيد العموم مع تفاوت في النصوصيّة والظهور وتحقيق المطلب يحتاج الى بيان المراد من هذه العبارة فانّه كما يحتمل ان يكون البحث عن الوضع التركيبي كذلك يحتمل كون المراد انّ الوقوع في حيّز النفي يقتضي ذلك حكما عقليّا فان كان المراد هو القسم الاول فهو باطل جدّا اذ الوضع التركيبي خارج من وظيفة الواضع وانّما التركيب وظيفة المتكلّم بحسب ما يقتضيه مراده في مقام اداء الكلام بل وظيفة الواضع وضع الالفاظ المفردة بازاء المعاني ووضع الادوات والعلامات والحروف والهيئات الدالّة على الخصوصيّات من النفي والاثبات والتعدّد وعدمه والذكوريّة والانوثيّة الى غير ذلك ممّا يحتاج الى الوضع النوعي كما لا يخفى ذلك على من له ادنى ذوق السليم والعقل المستقيم وان كان المراد هو القسم الثاني فلا بأس به وذلك لانّ النفي في مثل ما جائني رجل ولا امرأة راجع الى نفس طبيعة فاعل المجيء والطبيعة المعدومة لا وجود لها العدم تحقّق فرد منها نعم يمكن ان يستثنى منها الموجود من افرادها بالوجود الذهني واحدا او اكثر بان يقال في المثال الا زيد وهند مثلا فيدلّ على انحصار فاعل المجيء واحد من الرجال هو زيد وواحد من النساء هي هند والحاصل انّ الافراد الخارجيّة للطبيعة المنفيّة غير متصوّرة الا بالاستثناء وكذا في قول القائل ما جائني احد او ما لي بدّ او ما لي حيلة او مال او ولد الى غير ذلك فانّ النفي في جميعها متوجّه الى الطبيعة الكلّية المدخولة للنفي فيكشف عن عدم وجود فرد لها في الخارج لتحقّق الطبيعة في ضمنه وبالاستثناء يثبت لها فرد تختصّ به كقولهم لا حيلة للعاشق الا الصبر ولا بدّ للقضاء الا الصبر ولا فرق في ذلك بين المفرد المنكّر وجمعه فقول القائل في حماسته

حاصله طعنًا على من معه ان لم يكن لنا خصاء لكانت آية دالة على كون نفي طبيعة الخصية موجبًا للحكم
عليهم بكونهم نساء وقولهم ليس في الدار رجال بل رجل الذي ادعوا ظهوره في نفي وجود الجمع من الطبيعة
بقرينة بل المعقبة للاضراب ليس كما ادعوه بل هو بمنزلة الاستثناء المثبت لوجود فرد واحد من
الطبيعة فهو راجع الى قولهم ليس في الدار رجل الا زيد فكما ان قولهم ليس في الدار رجال الا واحد
معناه نفي الطبيعة الا واحد لا نفي جموع الرجال الا جمع واحد فكذا في قولهم ليس في الدار رجال الا
رجل معناه نفي نفس الطبيعة لا نفي الجمعية ويظهر ذلك غاية الظهور من كلام مولانا امير المؤمنين عليه
السلام في خطبته بقوله يا اشباه الرجال ولا رجال معناه انكم لستم برجال بل اشباههم ليس معناه نفي جمعية
الرجال بل نفي طبيعة الرجولية عن كل فرد منهم نعم اذا اراد المتكلم نفي الجمع فالعبارة المفيدة له ان يقول
ليس في الدار جمع من الرجال او ليس في الدار الا رجلين او رجل وامثال ذلك كما انه لا فرق بين قول
القائل ليس في الدار رجل او يقول ما كل عدد زوجًا في كون النفي راجعًا الى نفس طبيعة الزوجية
عن كل عدد فهو بمنزلة ان يقال بل بعضه كذلك والحاصل ان التركيب الحاصل بالنفي باي لفظ كان
في المفرد والجمع لا يفيد الا معنا الموضوع له النفي والفرق بين العبارات والتركيبات بالظهور
والنصوصية ليس على ما ينبغي لان العموم المستفاد ليس بالوضع حتى يحتمل فيه الفرق بل هو من
اقتضاء ذات توجه النفي الى النكرة بحكم العقل الغير المتفاوت في مقاماته اما النكرة الواقعة
في حيز الشرط في مثل لو ولدت ذكرا فله الف دينار ولدت انثى فلها مائة فالشرط لا يؤثر شيئًا
غير التقسيم فهو بمنزلة ان يقول للمولود الذكر الف وللمولود الانثى المائة والتفريع على افادة العموم
بالتشريك لو ولد له ذكران او انثيان صحيح لا بسبب افادة الوضع للعموم بل لافادة اطلاق المولود
من حيث الوحدة والتعدد فافادة العموم بدليل الحكمة الا ان يدعى انصراف الاطلاق الى الفرد
الفرد الشايع وتمام الكلام في صحة التفريع في محله وكذا في وقوع النكرة بعد الاستفهام لا
يفيد شيئًا سوى اظهار الترديد سواء كان حقيقيًا او انكاريًا كما في قوله تع اليس الله بكاف عبده يعني
الله كاف عبده فان عموم كفايته لله في امور العبد ليس من ناحية دلالة الاستفهام بل حذف المتعلق مفيد للعموم
وقد سبق منا الكلام في النكرة في سياق الاثبات والجمع المنكر في سياقه فلا نحتاج الى الاعادة
والتكرار والمنان الكلام في المقام والله تعالى العالم بالاسرار **تخليص تحقيقي** قالوا ان الالف واللام
يفيد العموم ولما كان مورد في حكاية الحال عرضنا قالوا ان حكايات الاحوال تصير موجبًا

للاجمال لوجود الاحتمال فلا يتم بها الاستدلال لحصول الاجمال وكثرة المقال في بطلان المعارضة
تصحيح القاعدتين مما لا طائل تحته كلامنا بذكر كل ما قيل فيه او يمكن ان ايقاف ونقول ان الظاهر من كلام استناد
افادة العموم عندهم على الوضع من طرف الواضع بل هو استفادة عقلية من قوله ع نعم في جواب
سئل عن الحج بعد موت امه من غير تفصيل بين الوصية به وعدمها فيفيد هذا الجواب العموم
فيصير معناه وجوب الحج عن امه اوصت ام لا ولما كان العموم متوقفًا على عدم علم الامام بالوصية
التزموا بان السائل باستصحاب عدم علم الامام بالوصية يحمل الجواب على العموم بل كل من يرى السؤال
والجواب يحتاج في حمل الجواب على العموم الى الاستصحاب المذكور ويكشف ذلك عن التزامهم به بل
صرح بعضهم ان الاستصحاب المذكور في صورة جهله بعلم الامام بالواقعة فلو اعتقد علمه
عليه السلام بالواقعة ينصرف الى تلك الصورة ولا يتعدى الى غيرها والحق ان العبارة المذكورة
تجاسر عظيم بالنسبة الى ائمتنا صلوات الله عليهم اجمعين الذين جعلهم الله تع افضل من انبياء
بني اسرائيل ومسبوقية كل الحوادث بالعدم الازلي جميعها ولا ينافي ذلك حدوث العلم الارادي
بحدوث نفس الامامة لهم واصالة عدم ارادتهم العلم بالواقعة في مورد بيان الاحكام الشرعية
غير جارية للعلم بان حكمهم باحكام الامور والمسائل مع قصور العلم بتمام خصوصياتها قادح في
امامتهم وعصمتهم فلا يصدر حكم الا انهم عارفون بتمام خصوصياته نعم لهم الاجمال في الجواب لامور
خارجية منها عدم الحاجة الى بيان التفصيل بل وقد حصر بالنسبة الى السائل لعدم ابتلائه لفهم غير محل
الحاجة بحيث يختلط عليه الامر اذا زيد عما يحتاج اليه ومنشا الجائهم الى الالتزام بالتمسك بالاستصحاب الى الواقعة
زعمهم بان الامام اذا علم الواقعة وعلم السائل علم المسؤول عليه السلام بالواقعة ينصرف كلامه
المعلومة مثلا في المسئلة المذكورة لو فرضنا علم الامام بوصية ام السائل بالحج وعلم السائل بعلمه
بها فينصرف الجواب الى صورة الوصية ولا يتعدى الى غيرها وليس الامر كذلك لان علم الامام بالوصية
غير ملازم لكون الحكم مختصًا بها وفهم السائل الاختصاص انما هو لسبق ذهنه الى الواقعة الخاصة عنده
المحتاج الى فهم حكمه لها كما هو كذلك في المسئلة المذكورة لان وجوب الحج نيابة عن المرأة المستطيعة
واضحة سواء اوصت ام لم توص فان الحج تكليف متعلق بالمال والبدن فاذا كانت المرئة
مستطيعة تجب النيابة في مالها فان فرضنا علم الامام بالوصية وعلم السائل بعلمه بها وفهم الاختصاص
فلا يوجب فهمه لذلك عدم التعميم كما ان فهم التعميم في صورة عدم علم السائل بعلم الامام بالواقعة واستصحابه

في عدم شمول خطاب المشافهة للمعدومين بل الغائبين عن المجلس

عدم علمه لا يوجب ان يجعل الجواب عامًّا اذا كانت القضية مخصوصة بالخصوصية المذكورة اعني بها الوجهية ليسبق ذهن السائل الى تلك القضية المخصوصة وليس التعميم اثر استصحاب عدم علم الامام اذ لم يكن اطلاق في الجواب مع ان فهم السائل للعموم او الخصوص لا يوجب جريان حكمه الى غيره ممن لم يفهم ذلك مثلًا لو فرضنا عدم علم السائل بعلم الامام وفهم السائل العموم من الجواب ونحن العالمون بعدم تصور الجهل في حق الامام غير العالمين بكون الواقعة عند السائل صورة الوجهية او غيرها وكان الجواب مجملًا عندنا لم نقدر على الحمل على العموم وبالجملة ليس ترك الاستفصال امرًا وراء الاطلاق في الجواب واحراز كون الاطلاق في مقام الجواب اطلاقًا معتبرًا بالشرائط المقررة التي سنشير اليها المفيد للعموم بدليل الحكمة وليست القاعدة المعارضة المذكورة غير اختلال شروط اعتبار الاطلاق وتوضيح ذلك يحتاج الى تطويل كلام غير محتاج اليه والله العالم **تخليص تحقيقي** قد تداول بينهم ذكر شمول ما وضع لخطاب المشافهة للمعدومين بل الغائبين عن مجلس المخاطبة في مباحث العام نظرًا الى لفظ يعم المعدومين ام لا والتعرض لهذا النزاع والتنازع فيما تنازعوا فيه من الغرائب بل اعجب العجائب اما اولًا فلان المراد بجملة ما وضع لخطاب المشافهة ان كان مثل حروف النداء والضمائر الدالة على الخطاب في صيغة افعل الدالة بهيئتها على الخطاب فعدم شمولها لغير المخاطب السامع للكلام في مقام الاستعمال واضح واما بحسب الوضع فكل منها موضوع لعنوان من ينادى او يخاطب به او يؤمر بشيء من اول زمان الوضع الى زمان انقراض ذلك اللسان غاية الامر توقف الاستعمال على حضور من ينادى او يخاطب او يؤمر به وان كان المراد الوضع التركيبي فمع ان المحقق فيما سبق عدم وضع التركيب من الواضع بل هو من المتكلم ووظيفة الواضع وضع المفردات وغيرها من الادوات والهيئات مع ان الوضع لامر غير معقول اعني وضع الخطاب لغير القابل له لا معنى له ولو فرضنا وضع الواضع للتراكيب قلنا بامكان الوضع بحيث يشمل المعدومين فلا يمكن تعيين ذلك الا بالنقل وكل ذلك امور لا واقع لها واما ثانيًا فلان عدم قابلية المعدوم لشمول الخطاب له ضروري يحكم به ادنى الالتفات ومع كون الامر كذلك لا معنى للنزاع في الشمول وعدمه بل لو فرضنا امكان الوضع بحيث يشمل المعدومين بل الغائبين فاثبات الوضع غير مناسب للادلة المثبتة للشمول ولا ربط لها باثبات الوضع واما ثالثًا فلان النزاع في الشمول وعدمه بعد معلومية الاشتراك في الحكم لا ثمرة له لا مثل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه ان قلنا بعدم شمول الخطاب للمعدومين بل للغائبين

فثبوت

في منتهى ما يجوز اليه التخصيص

فثبوت الاشتراك يوجب الصلوة على كل من يوجد مع وجود الدليل الموجب لهذا الحكم على المعدومين والغائبين وعدم شمول الخطاب لا يضر بهم كما ان شموله لهم لا ينفعهم وفرض ظهور الثمرة في النذر ونحوه ايضًا غير مقصود والثمرتين المذكورتين في القوانين نقلًا واختيارًا غير قابل لتطويل الكلام بهذه التطويلات الفاسدة اذ فسادها نقله واوضحه هو وفساد مختاره اوضح من ذلك لان حاصل كلامه يرجع الى ان كل احد من غير المخاطبين مكلفون بما يفهمون من الخطاب على القول بالشمول مكلفون بالفحص عما فهمه المخاطبون على القول بعدم الشمول ونحن نقول ادلة الاشتراك في التكليف تدل على انا ايضًا مكلفون بما يفهم من الخطاب بهم على تقدير عدم الشمول لكون العمل بما يفهم من الكلام تكليفًا لهم قطعًا فنحن مشتركون معهم في ذلك هذا كله مع ان الخطاب للحاضرين وغيرهم بوصف التعميم تنزيل لغير الحاضرين منزلة الحاضرين وهل التنزيل الا شائع في المحاورات العرفية كسائر المجازات ويمكن ان يجعل هذه الخطابات من قبيل المجاز بالحذف والاضمار كما في واسئل القرية فيكون المعنى يا ايها الناس من الحاضرين ومن يوجد بعضهم وعلى هذا فكلما كتبوا واطنبوا في تنقيح هذا المبحث تجهيل بحت وتضييع للوقت والله العالم

تخليص مباحث الخاص تداخله واقوال في منتهى تخصيص العام وانه الى كم هو باقوال لا يهمنا ذكر الاقوال والادلة والنقض والابرام فيها والحق ان يقال ان الجواز دائر مدار عدم حصول الاستهجان العرفي والعرف حاكم بالاستهجان اذا كان الخارج اكثر من الباقي ويختلف ذلك في التعبير مثلا ربما يقول القائل له علي عشرة الاعشرة او الا ثلاثة اخماسها فيستهجن وربما يقول جائني بنو اسد الا علماءهم والعلماء ستة وغيرهم اربعة فلا يستهجن وبعبارة اخرى تخصيص الاكثر غير مستهجن بعنوان واحد مستهجن بعنوان التعداد ولعل مراد من يقول بجواز الانتهاء الى ما يقرب العام ذلك وبالجملة احالة ذلك الى ما هو المتعارف عند العرف اولى بل هو المتعين وتعيين العلماء لذلك لكونهم من اهل العرف لا يخلو عن اشكال لكونهم متهمين في فهم ما عند العرف لانس اذهانهم بالتشكيكات العلمية والله اعلم **تخليص تحقيقي** اختلفوا في كون العام المخصص حقيقة في الباقي او مجازًا على اقوال منها الفرق بين الاتصال وعدمه فحقيقة مع عدم الاتصال لعدم معلومية العدد ومجاز في صورة الاتصال ولكل من الاقوال ادلة واجوبة لا يهمنا ذكرها بل المهم ذكر معنى التخصيص مقدمة لبيان المقصود فنقول التخصيص عبارة عن اخراج ما لولاه لكان داخلًا في حكم العام والمحمول عليه مثلا اذا قلنا اكرم العلماء فوجوب الاكرام حكم ومحمول على تمام افراد العلماء فهو بمنزلة قولنا اكرم كل عالم واجبًا فاذا قلنا الا النحاة فقد اخرجنا افرادًا من العلماء

دهم التجاة من الحكم المحمول كما انا قلنا لا يجب اكرام افراد علماء النحو ولا فرق في ذلك بين ان يكون التخصيص
متصلا بالاستثناء او الشرط او الغاية او الاضراب او بغير ذلك او منفصلا ولا بين ان يكون لفظيا او عقليا
كما في قوله تعالى الله خالق كل شيء المخصص بحكم العقل بغير ذاته وعلى هذا فنفرع بقصر العام على بعض ما
يتناوله ليس بجيد في بادي النظر وان امكن تقييد لفظ الحكم بان يقال ان مراده قصر حكم العام على بعض
ما يتناوله وكيف كان لم نجد ثمرة لهذا النزاع الا ما نسب الى صاحب القوانين من انه قال في درسه فيجعل
ظهور الثمرة في الدليلين المتعارضين اذا كان احدهما عاما مخصصا والاخر مستعملا في معنى مجازي
غير التخصيص فبناء على القول بكون العام حقيقة في الباقي يقدم على الدليل الاخر ان كان متعلقا مع العام
المخصص جميع الجهات ولا يقدم لو قلنا بكونه مجازا في الباقي وذلك لقوة دلالة العام لكونه معنا حقيقيا
على المجازي وهذه الثمرة بل قوة دلالة المعنى الحقيقي على المعنى المجازي غير مفهوم لنا فلو فرضنا ان كلا
قال في محضر الشرع ليس لزيد على عشرة الا درهم ثم قال لزيد على دينار ليس اي تسعة دراهم مستعملا
للدينار في تسعة دراهم مجازا فان مقتضى العبارة الاولى ثبوت الدرهم الواحد ومقتضى الثانية ثبوت
التسعة بناء على قوة دلالة العام بناء على كونه حقيقة في الباقي وتقدمه على العبارة الثانية ولعله
مما لا يقول به احد والحاصل ان الثمرة المذكورة لا ماخذ له ولم نجد لها دليلا مع ان وجودها
في الادلة المتعارضة في الاحكام لو كان معلوما لكان التمثيل بما يفيدها متعينا على مدعيها
مضافا الى ان قوة الدلالة لمطلق الحقيقة على مطلق المجاز خلاف الوجدان فرب مجاز يكون بسبب القرينة
اظهر من المعنى الحقيقي واقوى منه بلا ريب وعلى كل حال مقتضى ما ذكرنا من كون التخصيص اخراج الحكم
من حكم المستثنى منه كون العشرة في قوله له على عشرة الا كذا مستعملا في معناها الحقيقي والحكم على
العشرة صار مرفوعا عن العدد المستثنى وبقي احكام الافراد الغير المخرجة على ما حكم به اولا فيعني له على
عشرة دراهم ايجاب المقر عشرة دراهم على نفسه ثم نسخ الايجاب عن ثلاثة منها بقوله الا ثلاثة فبقي
السبعة باقيا تحت الحكم ولا فرق في ذلك بين موارد التخصيص حتى في التخصيص الغير المستقل كما في
قول القائل اكرم العلماء العدول فان كلا من لفظ العلماء والعدول مستعمل في معناه الحقيقي وخروج
الفساق من العلماء من حكم وجوب الاكرام لكونهم خارجا من العلماء الواجب اكرامهم بنفس التقييد قبل
الحكم بوجوب اكرام العدول ولا يلزم بذلك الاشتراك بين العام قبل التخصيص والباقي بعد التخصيص
كما زعموه ويتضح ذلك فيما سيتلى عليك انشاء الله وما قيل او يمكن ان يقال في رد هذه المقالة امور واحدها

اولا الالتزام بذلك يوجب ان لا يكون الاستثناء من النفي اثباتا فاذا قال القائل ليس له علي شيء الا خمسة يلزم
اشباه بلزم ان لا يثبت في ذمته شيء لان الخمسة مخرجة عن شيء فهي في حكم المسكوت عنه وفيه ان الملازمة
ممنوعة فان وضع الا الاستثنائية لاثبات الحكم المنفي عن العام للخاص ونفي الحكم المثبت للعام عن الخاص و
مقتضى ذلك في المثال اثبات خمسة اشياء عن الشيء العام المنفي اولا غاية الامر يصير في الاقرار بالمجمل كان
يقول له علي شيء فيلزم بالتفسير والحنفية القائلون بعدم كون الاستثناء عن النفي اثباتا اذ هو اكون الا
موضوعا لاخراج المستثنى عن المستثنى منه من غير ملاحظة الحكم فيقولون في له علي عشرة الا ثلاثة اخراج
ثلثة عن العشرة وثبوت سبعة في الذمة ولا ينفي الثلاثة بحيث لو اقر بها كان مكذبا لنفسه وبطلانه
بعد معلومية وضع الا بل مطلق ما يفيد التخصيص لما ذكرنا واضح بل العرف يشهد بكون اقرار المقر
بالثلاثة بعد قوله له علي عشرة الا ثلاثة تكذيبا لنفسه وثانيها ان القول المذكور يوجب ان لا يكون الا
من الاثبات نفيا فيما لو اشير الى العشرة المعينة الخارجية وقيل هذه العشرة الا ثلاثة منها لم يخرج
ثلاثة من العشرة الموجودة فيكون الاستثناء عن الحكم وفيه ان التخصيص ليس الا ذلك ولا معنى الا الا
الحكمي فان قول المولى لعبده اكرم العلماء الا الفساق منهم ليس معناه اخراجهم من زمرة العلماء بل
معناه عدم وجوب اكرامهم فليس هذا محذورا واردا علي ما اخترناه وثالثها لزوم التناقض في كلام المتكلم
على هذا التقدير بخلاف ما لو كان المراد من العشرة الا ثلاثة سبعة فانه لا تناقض في الكلام وفيه ان
القول بكون العشرة الا ثلاثة بالوضع التركيبي موضوعا للسبعة لاخراج الكلام عن التناقض التزام
بخلاف ما هو المعلوم من عدم الوضع للتراكيب من ناحية الواضع مع ان العشرة الا ثلاثة متحد
مع السبعة في الخارج لا في الذهن الكاشف عنه التعبير فالتناقض في بادي النظر موجود في العبارة
المذكورة لدلالة الكلام قبل الاستثناء على خلاف ما يدل عليه بعد الاستثناء فلا فرق في ثبوت التناقض
الصوري بين ان يجعل الاخراج حكميا او موضوعيا والجواب على التقديرين ان العرف لا يرى هذا
التعارض حقيقيا بل يراه صورة المعارضة وبالجملة لا ينبغي الارتياب في كون التخصيص اخراجا عن الحكم
ولذا قالوا التخصيص نسخ الاحكام عن بعض افراد العمومات كما ان النسخ تخصيص في الازمان بمعنى عدم
ثبوت الحكم للزمان الاتي بعد النسخ لا يقال مقتضى ما قلت من نسخ الحكم الثابت للمستثنى منه من المستثنى
حصول النسخ بعد الثبوت مع ان المتكلم لا يريد من قوله له علي عشرة الا ثلاثة ثبوت السبعة عليه لانا
نقول نعم لا يريد الا السبعة في مقام اداء المقر به لا في ظرف التعبير فان التعبير بالعشرة الا ثلاثة غير التعبير

بانّ له علي سبعة ولا ضير في ذلك فانّ هذا التعبير بمنزلة ان تقول في ذمّتي اداء عشرة مخرجاً عنها
بحسب الحكم ثلاثة فيشبه ذلك بالالغاز والاحاجية مثل انت وابن اخت خالتك المتحد وجودهما
في الخارج المختلف في حصول الذهني والتعبير وبالجملة لا يهمّنا بيان الاقوال وادلّتها وما فيها
وعليها مع عدم تصوّر الثمرة العمليّة لها فيما اعلم والله الهادي الى القول الاقوم تنبيه تحقيقي
قد يتخيّل انّ شمول الحكم لتمام افراد العام ثم اخراج افراد الخاص انّما يتصوّر في حق المخلوق
الجائز لهم البداء بمعنى الظهور بعد الخفاء والكلام في العام المخصّص المبحوث عنه هو العمومات
المخصّصة الواقعة في كلام الله تع ورسوله واوصيائه الممتنع في حقهم البداء بالمعنى المذكور والبداء
المعهود منهم هو اظهار الامر الخفي وعلى هذا لا يمكن الاخراج عن الحكم اذ الحكم الجزمي لا يعقبه البداء
فلا بدّ ان يقال انعقاد الحكم للجميع في قولنا فيشبه ذلك الالغاز والاحاجية اشارة الى فساد هذا الخيال
اذ المتكلم ملتفت الى تمام اطراف كلامه وليس كل من يتكلم بعام مخصّص ملزماً بان يكون قاصداً عن اثبات
الحكم على العام ومخرجاً لافراد الخاص بالتفات جديد حتى يكون الاخراج حقيقياً بل مع الالتفات باخراج
لافراد الخاص يحكم على العام ابتداء فبقوله له علي عشرة يثبت تمام العشرة وبجملة الا ثلثة يخرج الثلاثة عن حكم
العام مع الالتفات اولاً بان حكمه على تمام افراد العام توطئة لاخراج لا اخراج الحقيقي كما في قوله تع ولبث
فيهم الف سنة الا خمسين عاماً فمع انّ الله تع كان قادراً على التعبير بتسعمائة وخمسين عاماً عدل عنه الى التعبير المذكور
لنكتة ملحوظة لهذا العدول ويمكن ان يحمل كلام كل متكلم على ذلك لنكتة ملحوظة في الالغاز تتميم تحقيقي
يظهر من قولهم العام المخصّص حقيقة او مجاز اعتبار المجازية والحقيقية في الهيئة التركيبية بل صرّح بعضهم
ذلك وليت شعري هل للحقيقة معنى غير استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له وللمجاز معنى غير استعمال اللفظ
في غير ما وضع له وهل الظاهر من هذا التعريف غير اللفظ المفرد ودعوى صدق اللفظ على المفرد و
المركب بحسب المتفاهم عند العرف وان كان اعمّاً من حيث المعنى اللغوي وكيف يكون اعمّاً ولم يصرّح احد
ممّن عرّف الحقيقة باستعمال اللفظ في المعنى الموضوع له بالتعميم بان يقول مفرداً كان ام مركباً ولولا دفع
توهم الاختصاص بالمفرد مع انا قد حققنا سابقاً بانّ الوضع تعليم من الله تع فقوله تع خلق الانسان
علّمه البيان فالواضع يتبع ما يحتاج اليه في التفهيم من دون زيادة عليها ونقص منها ونحن بعد وضع
المفردات غير محتاجين الى وضع المركب وامر التركيبات بيد المتكلم فقد يعبّر عن اشتغال ذمّته بسبعة
بعبارة له علي سبعة دراهم او دنانير مثلاً وقد يعبّر عنه بما يشبه الاحاجية بقوله له علي عشرة الا ثلاثة كما

انّ المخاطب لا حد له بقول انت وقد يقول ابن اخت خالتك والحاصل انّ المركبات لا وضع لها غير الفاظ
ومن جملة ما يجب علينا الاشارة اليه انّ بعض الاصوليين قد عنونوا البحث عن مثل التخصيص بما اسلفناه
من انه الى كم هو واشرنا الى الاقوال المختلفة فيه وبعضهم لم يعنونوا كذلك بل قال استثناء المستغرق
ثم اختلفوا في جوازه الى الاكثر والاقل والنصف فقد يتوهّم انّ النزاع في كل عنوان غير الاخر فيشكل
عليهم الامر والجمع بين الكلمات فيقال كيف يجتمع القول بما ذكر في مسئلة منتهى التخصيص بجوازه
الى ما يقرب الى العام وفي هذه المسئلة قالوا بجواز تخصيص الاكثر ودفع الاشكال بكلمات طويلة
لا يسعنا ذكره والذي يختلج بالبال اتحاد العنوانين والاختلاف والاشتباه في نسبة الاقوال فالذي
يقول بلزوم كون التخصيص الى ما يقرب الى العام هو القائل بعدم جواز تخصيص الاكثر بل الى النصف ايضاً والذي
والذي يقول بجواز تخصيص الاكثر هو القائل بجواز التخصيص الى ازيد من النصف فالنصف بطريق اولى
والقول بعدم جواز التخصيص ازيد من النصف يمكن ارجاعه الى القول بلزوم كون التخصيص الى ما يقرب
العام وبالجملة المراد من جمع بين العنوانين الا البعض وقد نقّحنا ما عندنا من التحقيق في هذه المسئلة
من اناطة الامر الى عدم الاستهجان العرفي فان قلت كيف قالوا يكون قول القائل له علي عشرة الا تسعة
اقراراً مع كونه استثناء للاكثر مستهجناً لكونه قريباً من الاستغراق ولم يفرق احد من القائلين بلزوم
كون الاستثناء بما يقرب الباقي الى العام القائلين بجواز الاستثناء الى النصف لا بدّ لهم من الجواب
عن هذه الاشكال لوروده عليهم قلت قد اجاب صاحب القوانين عن هذا الاشكال بعد تحقيق له في وضع
المركبات كالمفردات عن خصوص المثال المذكور بانه من باب السخرية والتمليح وفي كلتي كلاميه نظر اما في
وضع المركبات فلما سبق منا واما كون المثال من باب السخرية والتمليح فلان الكلام المستعمل في التمليح لا
يترتب عليه اثر شرعي وكون المثال اقراراً ينافي كونه سخرية وتمليحاً وكيف كان فالذي ينبغي ان يجاب عن
الاشكال انّ النزاع في كون العام حقيقة في الباقي ام مجاز لا ثمرة فيه كما اسلفناه والحق انّ التخصيص الى ما
لا يبلغ الاستهجان لا محذور فيه وان كان اكثر من النصف بل الى ما يبقى من العام قدراً لا يبلغ الاستهجان
فالمثال المذكور لا استهجان فيه لانّ الاستثناء من نفس المرتبة الاحادية فلو استثنى المتكلم بكسر من الكسور
مثل ان يقول له علي عشرة الا تسعة ولتسعة اعشار بل تسعة ونصف بل تسعة وثلث كان مستهجناً كما لو قال
له علي المائة الا واحد وتسعون فانه مستهجن لان الاستثناء ليس من مرتبة العشرات التي ينبغي ان يكون
الاستثناء منها فلا باس بان يقول له علي مائة الا اثنين كما لا باس بان يقول له علي الف الا

مائة بخلاف ما لو قال له على الف الا تسعمائة وتسع وتسعين والمدار لهذا الاستهجان والتفرقة بين المقامات هو العرف ثم لا يخفى ان الحكم فيما لا يجوز من التخصيص كالمستغرق والمستهجن واحد فان قلنا بلزوم الالتزام بالتفسير كما في التخصيص بالمجمل نقول به في المستهجن ولا فرق بينهما فيما اعلم والله العالم

تخليص تحقيقي قد اختلفوا في جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص وعدمه على القولين واختلفوا ايضا في مقدار الفحص عن المخصص في انه هل يكفي الظن بعدمه او لا بد من القطع بالعدم ولا يهمنا ذكر ادلة الطرفين والنقض والابرام فيها والتحقيق الذي ينبغي ان يتكل عليه ان احتمال التخصيص كاحتمال القرينة المجازية واحتمال وجود المعارض في لزوم مراعاة عدمه واحراز عدم كل منها في مقام العمل بظاهر اللفظ بل احتمال التخصيص نحو من احتمال مجازية اللفظ على راى من يرى العام مستعملا في الباقي وان كان ذلك خلاف ما اخترناه وكيف كان لا فرق في الاحتمالات المذكورة في لزوم احراز عدمها غاية الامر ان احراز عدم المجازية والتخصيص يكفي فيهما احراز كون المتكلم في مقام البيان فان لازم كونه في مقام البيان الاتيان بجميع ما له دخل في مقام التفهيم من قرينة المجاز والمخصصات ويكفي في احراز عدم المعارض الفحص عنه في الباب المتعلق بتلك المسئلة وهذا المقدار من الفحص ليس تكليفا زائدا على ما هو عادة العرف في اموراتهم العرفية حتى فيما يحتمل له المعارض مثل ان يريد جمع شراء دار او بستان واحتمل عندهم وجود المعارض بسبق المعاملة فيما يريدون شرائه فانهم يفحصون عنه حتى يحصل لهم الياس عن وجوده فيقدمون على شرائه والحاصل ان الفحص في هذه الامور معهود عند العرف ولم يتصرف الشارع في كيفية الفحص وجودا او عدما ولا مقدارا بتحصيل الظن او القطع وعلى هذا فان كان نزاعهم في المقامين فيما عينه الشارع من هذين الجهتين فنزاع فيما لا اصل له لعدم تصرف الشارع في هذه الامور العرفية وان كان النزاع في تعيين ما عند العرف فليـ... ونظائر العلماء فكلما كتبوا وزبروا في هذا الباب اطالة لا طائل فيه ولا حاجة تقتضيه وكل احد في هذه الموارد يفحص الى ما يكفيه والله هو الذي اليه يهديه

تتميم تخليصي قد اطالوا الكلام في لزوم الفحص عن المخصص والمعارض وعدمه واستدل القائل بعدم لزوم الفحص بعمل اصحاب الائمة وتابعيهم حيث انهم لم يتوقفوا عن العمل الى ان يحصل لهم اليقين او الظن بعدمهما واطالوا الكلام في الجواب عن ذلك بالفرق بين زمان الائمة عليهم السلام واصحابهم وتابعيهم وبين زماننا من وجوه متعددة من باب دسيسة الكذابين وتقطيع الاخبار والنقل بالمعنى الى غير ذلك مما لا نطيل الكلام بذكره بل نقول بوجوع من

يريد الاطلاع عليها الى القوانين وقد ظهر مما ذكرنا ان مسئلة الفحص عن المخصص والمعارض كالفحص عن قرينة المجاز امر عرفي معهود في جميع الخصوصيات من غير فرق بين زمان الائمة عليهم السلام واصحابهم وتابعيهم وتقطيع الاخبار لتسهيل الاطلاع بالاخبار المتعلقة بكل مسئلة والنقل بالمعنى لا يؤثر لزوم الفحص عن المخصص والمعارض اذ النقل بالمعنى لا يوجب تغير المدلول عموما وخصوصا وقد سبق ان وجود الاخبار المكذوبة لا يوجب الفحص لكونها على تقدير العلم الاجمالي بكونها في الاحكام من قبيل الشبهة الغير المحصورة الغير القابل للاعتناء بها في هذه الامور والحاصل ان هذه الامور غير موجب لتغاير الزمان من حيث لزوم الفحص وعدمه زائدا عما عليه العرف في احراز كل ما يلزم احرازه واختلاف الازمنة لا يوجب تغيير ما عند العرف فيما يترتب امورهم وهذا واضح لمن له ادنى دربة بالامور العرفية والله العالم

تخليص تحقيقي قد اختلفوا في تخصيص وارد بعد عمومات متعددة بكونه مخصصا للعام الاخير الذي يليه المخصص او راجعا الى جميع ما يتعقبه اذا كان صالحا للعود على الجميع ما لم يكن قرينة على الاختصاص كما في اكرم العلماء واضف الظرفاء وعاشر الناس الا الجهال من غير فرق في ذلك بين انواع المخصص من استثناء وغيره وبين ان يكون العمومات جملا كان يقول اكرم العلماء واضف الظرفاء وعاشر الشعراء الا زيدا اذا كان في كل من العلماء والظرفاء والشعراء مسمى بزيد او غير جمل كان يقول اكرم العلماء والظرفاء والشعراء الا زيدا واطالوا في الفرق بين القول بالوقف والقول بالاشتراك مع القول بالاختصاص بالعام الاخير وما يتوهم من قولهم اذا تعقب الاستثناء جملا من الاختصاص بالاستثناء من الجمل ليس بمقصود قطعا كما صرح بذلك جمع وبالجملة الاعراض عن نقل الاقوال وادلتهم والمقدمات الممهدة لاستنتاج مختارهم اولى من التعرض لها بعد ما عرف من عدم وضع للهيئة التركيبية حتى يقال انه مشترك او يفسر القول بالوقف بمعنى انه لا ندري انها حقيقة وبيان الحق يحتاج الى الاشارة الى امرين احدهما ان حرف العطف موضوع لبيان نقصان الكلام عما يريد المتكلم التكلم به فاذا قال القائل جائني زيد وعقبه بواو العطف يوجب انتظار السامع تتمة الكلام بمعنى انه يلتفت الى ان المتكلم يجيء بكلام بعد واو العطف فاذا قال عمرو وسكت يفهم السامع اشتراك زيد وعمرو في المجيء الى المتكلم فلو تكلم المتكلم بعد قوله وعمرو بالواو ينتظر السامع لتمام كلامه فاذا قال بكر وسكت يفهم السامع اشتراك بكر مع زيد وعمرو في المجيء الى المتكلم وهكذا فلا فائدة لواو العطف سوى انتظار السامع لتتمة الكلام وفهم الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه حاصل من نفس العطف لا من حرف العطف والقول بوضعه لذلك لعله من قلة التدبر في كون ذلك لازما له

فضع كان عن الواضع وضع الحرف للتنبيه الا لافادته فكذلك كان عليه وضع الحروف لانتظار
... تتمة كلام ... انتظار المطلق والفاء للانتظار مع افادة التعقيب بلا مهلة وو ضع
ثم للانتظار للتعقيب مع المهلة وعلى هذا فاذا قال القائل اكرم العلماء وجاء بواو العطف ينتظر المستمع
لتتمة الكلام فاذا قال الظرفاء وسكت يتم انتظار المستمع ويفهم وجوب اكرام العلماء والظرفاء فاذا عقب
باستثناء زيد فلا يذهب ذهن المستمع الى كون زيد المستثنى هو زيد الموجود في العلماء حتى يحمله لمنع القرب
عن التوجه الى البعيد وحرف العطف لم يفد الا الانتظار للحوق كلام آخر بما قبله وقد حصل وذات العطف
لم يفد الا اشتراك الظرفاء في وجوب الاكرام فالكون زيد خارجا من هذا الوجوب فلا يتصور وجه للرجوع
الى الجميع حتى ان الاتيان بتثنية زيد بان يقول الا الزيدان لا يفيد استثناء زيد العالم بل يوجب استثناء
زيدين الموجودين في الظرفاء ان وجدا وان لم يكن في الظرفاء الا زيدا واحدا يصير الاستثناء مجملا و
يدخل في المخصصات المجملة حكما وموضوعا ثانيها ان مطلق ما يفيد التخصيص انما يفيد التخصيص من
حيث الحكم لا الموضوع فمعنى اكرم العلماء الا زيدا ان زيدا العالم غير واجب الاكرام وليس معناه
العلماء خارجا منهم زيد يجب اكرامهم وبناء على ذلك فيجعل قول القائل اكرم العلماء والظرفاء الا زيدا
الى قوله يجب اكرام العلماء ويجب اكرام الظرفاء فالكون زيد خارجا عمن يجب اكرامهم فلا يتوجه النفس
الى اخراج غير زيد الظريف عن حكم وجوب الاكرام وهذا مما لا يرتاب فيه من له ذوق سليم وعقل مستقيم
اذا عرفت الامرين فقد ظهر لك ان الرجوع الى الجميع احتمال حاصل من اهل التشكيك والاذهان المانوسة
باحداث الشبهات في البديهيات فان العرف الخالي اذهانهم عن وساوس التشكيكات لم يلتفتوا الى
احتمال رجوع التخصيص الى الجميع الا بعد القاء التشكيك الى بعضهم مع ان ارادة تخصيص الجميع غير ممكن
بعد ما عرفت من التحقيق في امتناع استعمال المشترك في ازيد من معنى واحد ففي المثال المذكور زيد المستثنى
عقيب اكرم العلماء والظرفاء والشعراء لا يراد منه واحد ممن اشترك في هذا الاسم وترجيح الاخير
لقربه ومنعه عن البعيد متعين فكيف يحتمل رجوعه الى الجميع ولا نحتاج الى ان نقول الرجوع الى الاخير
يقيني على التقديرين والرجوع الى غيره مدفوع بالاصل وذلك لان الاصل انما يحتاج الى اجرائه عند
الشك ونحن نقطع بعدم صلوحه للرجوع الى الجميع الا مع القرينة هذا كله مع ان النزاع المذكور
لم نطلع على ثمرة له في الشرعيات ولا على فرع يتفرع عليه في الفرعيات ولا رأينا موردا يرجع التخصيص
الى الجميع بلا قرينة دالة عليه **ايقاظ تحقيقي** قد زعموا في اية القذف اعني ولا تقبلوا لهم شهادة

ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا فالاستثناء متوجه الى الجميع لكن اختصوا الله تعالى على ذكره مرة
لكون التكرار مستهجنا ومنافيا لما بني عليه من الاختصار في اداء المرام بما يمكن من التعبيرات لكنه زعم
فاسد وخيال كاسد فان عطف قوله تعالى واولئك هم الفاسقون ليس من باب عطف الجمل المتعددة بل
من باب عطف التفسير وبيان لعلة الحكم لعدم قبول الشهادة وحاصل المعنى ان عدم قبول الشهادة لكونهم
فاسقين فلا تقبل شهادتهم الا من تاب ففي الحقيقة الاستثناء من نفس الجملة الاخيرة ويشهد بذلك
عدم استثنائه من الجملة الاولى اعني قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة بناء على كون المشار اليه لذلك
مجموع رمي المحصنات وضرب ثمانين جلدة او خصوص ضرب ثمانين جلدة يعني تابوا بعد ضرب ثمانين جلدة
تقبل شهادتهم والحاصل ان الجمل المتعاطفة في ظاهر الاية ثلاثة احدها فاجلدوهم ثمانين جلدة وثانيها
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وثالثها واولئك هم الفاسقون والجملتان الاخيرتان جملة واحدة في المعنى كما
بينا والاستثناء راجع اليهما باعتبار وحدتهما في نفس الواقع والله الهادي الى حقيقة الوقائع **تخليص
تحقيقي** قد اطنبوا الكلام في ان العام المعقب بالضمير الراجع الى بعض ما يتناوله العام مخصص له ام لا
على اقوال ثالثها الوقف ومثلوا محل النزاع بقوله تعالى وبعولتهن احق بردهن الواقع بعد قوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء حيث ان ضمير بردهن راجع الى الرجعيات والمطلقات
اعم منها ومن البائنات ولكل من الاقوال ادلة واجوبة كلها جولان في تيه الضلال وتوسعة في الخيال
والذي ينبغي ان يقال في المثال ان المطلقات غير شاملة في الاية للبائنات وان كان المطلقة في اللغة شاملة
للرجعيات والبائنات والشاهد على اختصاص المطلقات في الاية بالرجعيات قوله تعالى الطلاق مرتان الخ
منضما الى قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره ولولا ذلك لما استفيد ارجاع ضمير بردهن
الى الرجعيات من نفس الاية فلا حاجة ح الى جعل الضمير مخصصا لعدم العموم في المطلقات ولو سلمنا
كون المطلقات اعم من البائنات فالايات المتأخرة عنها كافية لتخصيصها بالرجعيات فالضمير يرجع الى العام
بعد التخصيص فلا يتصور التخصيص ثانيا لكونه تحصيلا للحاصل وبالجملة هذا النزاع ايضا مما لا جدوى
فيه ولا ثمرة تترتب عليه **تخليص تحقيقي** قد اختلفوا في تخصيص العام بالمورد وقد يعبر عنه بتخصيصه بالسبب
والمراد بذلك سبب ورود العام وهو السؤال عن خاص كقول الشارع حين سئل عن بئر بضاعة فقال
خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه او رؤية حادثة واقعة كقوله صلعم
انما اهاب دبغ فقد طهر حين رؤيته ميتة شاة ميمونة وامثال ذلك فالاكثرون على عدم التخصيص

وقال بعضهم بالتخصيص بالمورد خلافًا لهم غير مورد السؤال والواقعة المشاهدة لا دلالة لا يعبأ بها والسرّ في ذلك
ان المورد سبب وعلة لبيان الحكم لا للتعبير بالعموم فلو لم يكن العموم مرادًا لاقتصر على بيان حكم المورد بان
يقول في جواب السائل طاهر او يقول يطهر اهاب هذه الميتة بالدباغ بل قد يرد الخاص ويراد منه العموم للعلم
بعدم مدخلية للخصوصية في الحكم مثل ان يشير احد الى انسان ويقول هذا حيوان ناطق او الى ماء ويقول
هذا بارد بالطبع والعلم بعدم الخصوصية يجعل الكلام بمنزلة ان يقول كل انسان حيوان ناطق وكل ماء
بارد بالطبع كما ان ذكر العلة قد يعم الحكم فيتعدى عن المورد الى كل ما هو فيه العلة كقوله الخمر حرام لانه مسكر
فيتعدى الحكم عن الخمر الى كل مسكر وقد يخصص العلة حكم العام كان يقول احد هل آكل الحامض مشيرًا الى
الرمان فاجاب كل لانه رمان فيفهم منه اختصاص تجويز اكل الحامض بالرمان فاستفادة التخصيص و
التعميم في هذه الموارد امر عرفي غير مستند الى الوضع والنزاع في المفاهيم العرفية ليس من وظائف اهل العلم
كما ان التخصيص بمفهوم المخالفة في مثل قوله ع الماء كله طاهر المخصص بمفهوم قوله ع اذا بلغ الماء قدر كر
لم ينجسه شيء امر عرفي يستفيده العرف من غير تشكيك وترديد فان الجمع بين الجملتين في قوة ان يقول كل
ماء طاهر غير الملاقي للنجس فاطالة الكلام في هذه الامور خارجة عن وظائف العلماء والله الهادي لمن
يشاء الى حقيقة الاشياء **تخليص تحقيقي** ومن اعجب العجائب الذي تحير فيه عقول اولي الالباب التشكيك
في الاختلاف والارتياب في تخصيص الخبر الواحد لعموم الكتاب مع انه لا يشك في الفقه منه الا شاذ من الابواب
اما ترى ان قوله تعالى اذا ضربتم في الارض فاقصروا من الصلوة مخصص بالضرب والمسافرة الى
المسافة الشرعية بالشرائط المقررة التي كلها لا دليل عليها غير الخبر الواحد وكذا قواطع السفر
وكذا قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورًا الى غير ذلك مما لا نطيل الكلام بكثرة التمثيل
فانهم بعد ذكرهم الاتفاق على تخصيص الكتاب بالكتاب وبالاجماع وبالخبر المتواتر وتمثيلهم
بايات الارث وعمومانه مثلوا للخبر المتواتر بلا يرث القاتل وفي كل من دعواهم الاتفاق على
تخصيص الكتاب بالكتاب وفي معنى التخصيص بالاجماع وكون الخبر لا يرث القاتل خبرًا متواترًا نظر لا
يخفى على المتامل واختلفوا في تخصيص الكتاب بخبر الواحد وبعد التجويز مطلقًا والعدم كذلك فصل
ثالث بين ما كان له دليل قطعي على التخصيص من قبل وصول الخبر الواحد متصلًا او منفصلًا فيجوز
التخصيص والا فلا ورابع بين المخصص بدليل منفصل قطعي او ظني فيجوز والا فلا وخامس بالوقف
واستدل كل منهم بما زعمه منتجًا لمختاره وكثر القيل والقال والجواب والسؤال
ولكن كل ما تاملت في كلام اهل التفصيل لم اجد سبيلًا الى مرادهم فان كان مرادهم

في تخصيص عموم الكتاب بالخبر الواحد

بالتخصيص بالقطعي او المنفصل القطعي او الظني غير التخصيص الذي يخص به العام بالخبر الواحد يعني ورود
تخصيص آخر فلا ربط له بتجويز التخصيص بخبر الواحد وان كان المراد عين التخصيص الذي يرد على عموم
الكتاب بخبر الواحد فبعد ورود التخصيص بالقطعي والمنفصل القطعي او الظني اي حاجة الى التخصيص
بخبر الواحد والقول بالتوقف مع ورود التخصيص بالخبر الواحد الى ما شاء الله ايضًا لم اجد له معنى
محصلًا وبالجملة المتتبع في الفروع الفقهية يرى الفقهاء ناسبًا لكلمات انهم في هذه المسائل الاصولية
ثم استدلال المفصل بان العام المخصص بورود التخصيص يصير مجازًا فيضعف قوته فيعارضه الخبر الواحد و
بدونه فعام الكتاب بقوة دلالته ابي عن التخصيص بالخبر كلام لا استقلال له لان العام غير مستعمل في الباقي على
ما حققناه فلا يكون مجازًا وعلى تقدير التسليم لا نسلم قوة دلالة عام الكتاب من حيث الدلالة اللفظية
ولو كان حقيقة على دلالة الفاظ خبر الواحد من حيث اللفظ وقطعية الصدور والظنية لا تؤثر في
القوة والضعف من حيث الدلالة وعلى تقدير التاثير في القوة والضعف بصيرورة العام مجازًا بالتخصيص ضعيفًا
بالنسبة الى ذلك التخصيص ويكون حجيته في الباقي على نحو حجية العام في الكل قبل التخصيص فان لم يكن
الخبر الواحد قابلًا لتخصيصه قبل التخصيص بالقطعي لا يكون قابلًا لتخصيص الباقي لكونه مساويًا لما قبله في
قوة الحجية هذا كله مع انا لو بنينا على عدم تخصيص الكتاب بالسنة لانهدم آثار الفقه والفقاهة
وبطل اركان السنة المتبعة ويبقى نقل كثير من الاخبار ان لم نقل كلها عن الفائدة حتى ان القائل بعدم
حجية الخبر الواحد بالخصوص والقائل بحجيته من باب الظن المطلق لا بد له من تخصيص الكتاب بالخبر الواحد
كما لا يخفى ولعمري ان النزاع في هذه المسئلة من العجائب والله الهادي الى حقيقة المطالب **تخليص تحقيقي**
من المباحث المذكورة فيما يتعلق بالتخصيص البحث عن بناء العام على الخاص والمراد بالبناء على
الخاص جعل الخاص مخصصًا للعام في مقابل جعل الخاص ناسخًا للعام وقد اطالوا الكلام في اختصاص
النزاع بالعام والخاص المطلقين او شموله للعامين من وجه وقسموا الى ما اقترنا تاريخًا او تقدم تاريخ
احدهما على الآخر بالعلم او الجهل بالتاريخ لهما ولو كان لاحدهما فجعلوا ما علم تقدم العام على الخاص
مع كون ورود الخاص بعد العمل بالعام ناسخًا للعام اذ في جعل الخاص مخصصًا له مستلزم لتاخير البيان
عن وقت الحاجة الى العام وجعلوا ورود الخاص قبل حضور العمل بالعام مبنيًا على جواز تاخير البيان عن
وقت بيان العام وعدمه وجعلوا بناء العام على الخاص في صورة الاقتران اتفاقيًا وفي صورة تقدم
تاريخ الخاص على العام والجهل بالتاريخ بناء العام على الخاص محلًا للخلاف واطالوا الكلام في النقض

حكم العام والخاص مع الجهل بالتاريخ

والابرام على ذلك ونحن في غنى عن كل ذلك لوادعوى دليلاً ولا يخفى اجمال كلامهم في قولهم بعد حضور العمل بالعام اذا الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام ان كان بعد العمل بالعام مثل ان يقول اكرم العلماء ليلة الجمعة فقبل ليلة الجمعة قبل اكرام العلماء ان ورد لا يكرم زيدا زيد العالم فلا يتصور كونه ناسخا بل هو تخصيص لزيد عن حكم وجوب الاكرام ليلة الجمعة وان كان ورود لا تكرم زيدا بعد اكرام العلماء الذي منهم زيد فلا يتصور كونه ناسخا ولا تخصيصا لحصول الفراغ من العمل المطلوب واذا فرضنا ورود الخاص يوم السبت مثلا بان قال القائل اكرم العلماء يوم السبت وورد يوم احد لا تكرم زيدا وقد اكرم يوم السبت في جملة المكرمين فهو تخصيص لزيد من حكم وجوب الاكرام في السبت الآتي وتسميته ذلك نسخا بالنظر الى رفع الحكم بالنسبة الى السبت الآتي عن زيد ليس باولى عن تسميته ذلك تخصيصا بمعنى اخراج زيد عن حكم وجوب الاكرام في السبت الآتي بل تسميته ذلك التخصيص اولى ضمن التخصيص برفع الحكم زمانا تبعا وبالجملة لا طائل تحت هذه المباحث مع اختصاص النسخ بزمان النبي ص وحكاية الائمة المنسوخات في زمانه ليس نسخا مصطلحا وبيان حجة العصر صلوات الله وسلامه عليه في زمان ظهوره خفاء بعض الاحكام ليس ناسخا لما جاء به النبي ص بل اظهارا لما احتجب الناس عن معرفته كما لا يخفى والذي ينبغي ان يقال في المقام ايضا ان بناء العام على الخاص في جميع المقامات امر عرفي يفهمه العرف ولا يتصور النسخ في شيء من صوره المتصورة لان النسخ عبارة عن رفع الحكم عن محله في الازمنة المتأخرة عن الازمنة السابقة على النسخ والنسخ لبعض افراد العام عن الازمنة المتأخرة ليس نسخا عرفا ولا اصطلاحا والله العالم **تخليص تحقيقي** في المطلق والمقيد قد سبق التحقيق في تعريف المطلق والمقيد والفرق بينه وبين العام والنكرة وغيرهما وحمل المقيد بخلافه فلا نعيده والمقصود هنا بيان اقسام المطلق والمقيد من حيث ورود الحكمين او حكم واحد مع اتحاد الموجب وعدمه على التفصيل الذي قد ذكروه في كتب الاصول مع اطناب واختلاف في الاستفادة ولا يهمنا ذكر ما فصلوه والذي يقتضيه التحقيق ان حمل المطلق على المقيد منحصر بصورة العلم باتحاد التكليف ولو لا اتحاد الموجب كما في قوله ع ان ظاهرت فكفر بعتق رقبة ويقول ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة حتى لو لم يعلم ايجاب التكليف في هذا الفرض بل كان المأمور محتملا لوجوب العتق عليه مرتين احدهما المطلق والاخر المقيد فلا يجوز بل لا يمكن الحمل على المقيد بل يجب عتق عبدين ويجب ان يكون احدهما مؤمنا ويجوز اختلافهما بالكفر والايمان في مثل اكرم هاشميا اما لو لم يعلم اتحاد التكليفين لا يجوز

مطلق و المقيد

حمل المطلق على المقيد بل يجب اكرام الهاشمي مرتين ولو مع اختلافهما في العلم ويجوز اكرام الهاشميين عالمين بل هاشمي عالم مرتين ان لم يعلم التعدد والحاصل ان الضابط في حمل المطلق على المقيد العلم باتحاد التكليف ومن هنا يعلم الفرق بين التخصيص والتقييد فان التخصيص مفهوم من لفظ المخصص العام بالدلالة اللفظية بخلاف التقييد فان استفادة كونه بيانا للمطلق متوقف على امر خارج عن اللفظ وهو العلم باتحاد التكليف حتى انه مع اتحاد الموجب متوقف على العلم باتحاد التكليف كما اشرنا اليه انفا وقد يحمل المطلق على المقيد بامر خارج عن صورة التقييد كما لو فرضنا قول الشارع اذا افطرت في رمضان فاعتق رقبة وقال في اشتراط تملك العبد بالايمان لا تملك كافرا فان العلم بتوقف العتق على الملك يقيد الرقبة في كفارة الصوم بالايمان فالتقييد حاصل بامر خارج عن تقييد المطلق لفظا فقد ظهر مما ذكرنا ان جعلهم التقييد نحوا من التخصيص ليس على ما ينبغي وكذا ظهر ان ذكر الاقسام واحكامها والنزاع فيها غير محتاج اليه والتقييد كالتخصيص امر عرفي لا يحتاج الى امر زائد على الضابط المذكور والله الهادي الى حقيقة الامور **تذنيب تحقيقي** قد اختلفوا في كون حمل المطلق على المقيد بيانا له ام ناسخا فقيل بكونه ناسخا اذا تأخر عن المطلق وزعموا كون البيانية موجبا لاستعمال المطلق في المقيد مجازا بغير قرينة لان تأخر المقيد مانع من ان يكون قرينة على مجازية المطلق ولا يخفى بطلان هذه التوهمات اذ لا يلزم من جعل المقيد بيانا له استعمال المطلق في المعنى المجازي لما حققنا من كون معنى المطلق الموضوع له اللفظ هو المعنى الكلي الصادق على القليل والكثير المعرى عن كل تقييد حتى عن الايمان والكفر والسلام والسقم فيكون معرى عن كل شرط ويجتمع مع كل شرط والخصوصية لا يخرجه عن كونه مستعملا في المعنى الحقيقي له والكلام في كونه ناسخا كالكلام في جعل العام ناسخا للخاص اذا كان وروده بعد حضور العمل بالعام في انه لا يعد امثال ذلك ناسخا عرفا ولا اصطلاحا فراجع حتى يظهر لك حقيقة الحال هنا والله العالم **تخليص تحقيقي** في المجمل والمبين قد عرفوا المجمل بما كان دلالته غير واضحة لتردده بين معنيين فصاعدا من معانيه وهو قد يكون فعلا وقد يكون قولا وقسموا القول الى المفرد والمركب والى ما كان بسبب المادة وما كان بسبب الهيئة في الاعلال كما في المختار المشترك بين اسم الفاعل واسم المفعول وهذا التعريف بظاهره مشتمل على ما ليس بمراد قطعا فان ظاهره اتصاف كل من الفعل والقول بكونه ذا معنيين فصاعدا ومن المعلوم عدم اتصاف

الفعل بالمعنى بل الاجمال فيه من حيث وجه الصدور لا غير وتقسيم الاجمال القولي الى المركب والمفرد بالاعلال ايضا ليس على ما ينبغي اذ الاجمال القولي الى المركب والمفرد بالاعلال ايضا ليس على ما ينبغي انا الاجمال الحاصل في الكلام المركب ولو بسبب اشتراك لفظ منه بحسب المعنى او الاشتراك في الهيئة والحاصل لا يحتاج المجمل والمبين الى التعريف وان كان لا بد منه فلا بد بان يعرف بان المجمل دليل شرعي لا يعلم المراد منه في نفسه فيشمل فعل الحجة وقول الحجة فالاجمال في الفعل من جهة الاجمال في جهة الصدور والاجمال في القول بتعدد اشباه والحاصل دلالة الالفاظ واضحة كانت او غير واضحة لا ربط له بفهم المراد من الكلام المركب فقولهم اما اللفظ المفرد كالمشترك لا معنى له الا كونه سببا لعدم فهم المراد من الكلام المركب منه وغيره فاذا قال المولى جئني بعين مثلا يصير المراد مجهولا بسبب استعمال اللفظ المشترك بل قد يكون معاني الفاظ المركب واضحة الدلالة الا ان المقام يشعر بكون الكلام من المتكلم في مقام الاجمال مثل ان يقول لا بد من ضيافة العلماء فمعاني الالفاظ معلومة وحقيقة المراد مجهولة وهذا الاجمال قد يجيء في كلام الحجة او في فعله لحكمة منظورة كما سيجيء بيانه انشاء الله وعلى هذا فالمبين ما علم المراد من قول الحجة او في فعله الواقع في مقام البيان وتمثيلهم للفعل المجمل بصلوة النبي صلى الله عليه وآله الغير المعلوم كون وجهه الوجوب او الاستحباب يمكن المناقشة فيه بان حصر الصلوات الواجبة في المعلومات يبين دخولها في المندوبات وان كانت المناقشة في المثال خارجة عن داب المحصلين فالاولى التمثيل بجلسة الاستراحة لترددها بين ان يكون من اجزاء الصلوة او امرا عاديا حاصلا في الصلوة من غير كونها مقصودا في الصلوة جزءا او شرطا او واجبا مستقلا ولو كان ايجادها كذلك بعد قوله صلى الله عليه وآله صلوا كما رايتموني اصلي ثم ان نزاعهم في اية السرقة لم يعلم له ثمرة فان النزاع لو كان في تعيين المعنى الحقيقي لليد والقطع فهو نزاع لغوي لا بد في معرفة المطلوب الرجوع الى اللغة والاستعمال المقرونة بالقرينة وعدمها وان كان في حكم المسئلة الفقهية فبعد وضوح الحكم من مجموع الادلة الدالة على تعيين حد القطع في السرقة لا ينبغي النزاع فيه وكذلك البحث عن لا صلوة الا بطهور وامثاله والبحث عن الحكم الوارد على الاعيان في نحو حرمت عليكم امهاتكم والحاصل ان الاجمال او عدمه امر عرفي من الواضحات والشبهات الحكمية المستندة الى اجمال النص مذكورة في مبحث البراءة والاحتياط وسنذكره انشاء الله تعالى **تتمة تخليصية** تاخير بيان المجمل عن وقت الحاجة غير جائز بل غير ممكن عن الحكيم القاصد لبيان مراده حسبما عن المامور لان تاخيره عن الحاجة نقض للغرض فان

في تأخير البيان عن وقت الحاجة

العطشان اذا قال لعبده قم واءت وسكت من ان يقول بالماء فقد يهلكه العطش وبعد ارتفاع الحاجة لو فرض اتيانه بلفظ بالماء فهو لاغ وعابث وهو ممتنع في حق الحكيم اما تاخير البيان عن وقت الخطاب بالمجمل فقد اختلفوا على اقوال ثالثها التفصيل بين ما له ظاهر كالعام والمطلق وغيره فيجوز في غير ما له ظاهر دون ما له ظاهر واطنبوا في اقامة الدليل كل على مذهبه والجواب عن دليل مخالفه وهذا النزاع ايضا من العجائب اذ بعد تكثر الدواعي الى الاجمال ووقوعه عرفا وشرعا الى ما لا يحصى لا يمكن ان يغفل عنه يقظان ولا يحسن ان ينازع فيه النعسان فليت شعري ما دعاهم الى هذا العنوان والاطناب للبيان **تذنيب تخليصي** قد اشرنا سابقا الى المعنى لفظا والمؤول بفقد مناسبة المقام ونقول هنا بمناسبة ذكر المجمل كما صنعه غيرنا ان الظاهر ما يستفاد من اللفظ ولو بقرينة المقام لفظية او عقلية والمؤول ما لا يستفاد منه المعنى التاويلي الا بعد بيان من له علم بالتاويل واطلاق التاويل على المعنى الغير الظاهر اعني المرجوح مع زيادة قرينة مقتضية له ليس على ما ينبغي لخروج ما لا يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم عن هذا التعريف مع ان المأول بهذا المعنى اظهر افراد المأول بل لنا ان نقول باختصاصه به فان مثل قوله تعالى يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها المأول بولاية سيد الاولياء امير المؤمنين صلوات الله عليه او مثل قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم المأول به صلوات الله وسلامه عليه انما علم ببيان الراسخين في العلم ولم يكن مستفادا من الاثنين ولو مرجوحا وعلى هذا فجعل مثل قوله تعالى يد الله فوق ايديهم المراد منها التسلط بقرينة دلالة العقل على استحالة وجود اليد بمعنى الجارحة المخصوصة الملازمة للتجسم ومثل قوله تعالى للفقراء والمساكين في اية الصدقة على بيان المصرف بالقرينة اللفظية المتاخرة عليها من المأول لا يخلو عن اشكال بل منع بل تجوز تسمية امثال ذلك مؤولا يوجب خروج كثير من الالفاظ المستعملة في المعاني المجازية عن كونه معدودا من الظواهر وقد صرح كلهم بكون المعاني الظاهرة من الكلام ولو بالقرينة معدودة من الظواهر **تخليص تحقيقي** في الادلة الشرعية قد جرت عادة الاصحاب بالبحث عن دليلية الادلة الاربعة التي منها الاجماع وقد ذكرنا في تخليص الفرائد لشيخنا الاستاد الانصاري في البحث عن الاجماع المنقول ان الاجماع عندنا ليس الا قسما من السنة لكون حجيته باعتبار دخول قول المعصوم عليه السلام غاية الامر حصول العلم به من طريق الحدس لا الرواية والسماع ففي الحقيقة ادلة الفقه عند الشيعة منحصر في الثلثة

في معنى الظاهر والمأول

الكتاب والسنة والعقل وليس البحث عن دليلية الادلة الثلاثة امرا محتاجا اليه بل البحث عنها من العجب
العجائب اذ بعد كون دليلية كل من الادلة المذكورة مشكوكا فيه فباي دليل يريدون اثبات حجية هذه الادلة
او عدمها اذ حجيتها من الضروريات وقولهم في تعريف الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية
عن الادلة المعروفة ينادي بكون دليليتها من الواضحات والمسلمات والاختلاف في امكان الاجماع
او امتناع العلم به اختلافات ناشية عن الاختلاف في محل النزاع فان القائل بامتناع الاجماع ناظر الى
امتناع اتفاق كل المجتهدين مع اختلاف مشاربهم في الاحكام النظرية على حكم واحد والقائل بامتناع
العلم به ناظر الى ان الاجماع على حكم من كل المجتهدين وان كان مستبعدا غاية الاستبعاد بل ملحقا
ذلك بالمحالات العادية لكن ليس ذلك موجبا للاستحالة الذاتية لعدم دليل عقلي على الامتناع
الذاتي بل المستحيل العلم بحصوله في الخارج والقائل بامكان العلم به ناظر الى ان العلم بالاجماع
لا يجب ان يكون في زماننا الحاضر بل العلم بكون الحكم اجماعيا في زمان الصحابة والتابعين اذ
كانوا جماعة قليلة قابلة للاحاطة بهم علما بانا مثلا لو تفحصنا عن فتاوى زمان المفيد واصحاب
الفتاوى من الاصحاب والتابعين الى زمان الغيبة يمكن علمنا بفتوى اجمعهم على حكم واحد
فنكون نحن محققا للاجماع وان كان ذلك في غاية الصعوبة والاشكال فلا يجوز القول باستحالة العلم به
بالنقل او الاحتمال والحاصل ان كلما اطنبوا في هذه الامور كلها غير محتاج اليها والذي ينبغي ان يقال
في هذا المقال ان العلم بدخول قول المعصوم في اقوال المجتهدين بالحدس القطعي على تقدير حصوله لبو
ثوه ويتم من اتباع الامر المقطوع به فيكون اتباعا لقول المعصوم والسنة النبوية ومع عدم الحدس
العلمي لا دليل على حجية اتفاق العلماء ومما تمسك به العامة من ادلة حجية اتفاق الامة دليل لنا
لا علينا اذ الامة عندنا عبارة عن جميع من تبع احكام المحمدية من الامام والرعية واجتماعهم على
الخطاء محال لمنافاته الخطاء مع عصمة الامام الداخل في الامة واما ادلة الكلام في النقض والابرام
عما قالوا ويمكن ان يقال في هذا المقام مناف لمقصودنا والله القادر على كشف لنا الظلام تتمة تخليصية
قالوا اذا اجتمعت الامة على قولين اختلفوا في جواز احداث قول ثالث على اقوال ثالثها التفصيل
بين ما اجتمع القولان على امر واحد ولم يجتمع ومثلوا الاول بمسئلة الجارية المعيبة اذا وطاها
المشتري وازال بكارتها فاختلفوا فقال بعضهم بمنع الوطي عن الرد وقيل بجوازه مع الارش واتفقا
على عدم الرد مجانا وللثاني بفسخ النكاح بالعيوب الخمسة المعروفة فقال بعضهم بجواز الفسخ بكلها

في ان ادلة الفقه عند الشيعة بزعمهم اربعة

في بيان الاجماع المركب وعدم القول بالفصل

ومنع اخرون عن الفسخ بكل منها فالقول بجواز الفسخ مثلا بالجذام والبرص دون العمى والعنن مثلا قول
ثالث لم يجتمع القولان عليه ولكل دليل على مرامه مع تطويل في كلامه والحق ان يقال بعدم جواز احداث
القول الثالث مطلقا لان المفروض العلم القطعي حدسا بدخول قول المعصوم في احدهما وعدم الثالث
يقينا فبطلان القول في الصورة المفروضة قطعي لا يقال لو التزموا في المسئلة المفروضة بالرجوع
الى الاباحة او التخيير وهو قول ثالث فكيف التوفيق لانا نقول نفي القول الثالث في الواقع لا ينافي
الحكم بالاباحة او التخيير في العمل بالنسبة الى الظاهر والحيرة في مقام العمل وقد اوضحنا ذلك في مبحث العلم
الاجمالي من فرائد شيخنا الاستاد تذييل تخليصي قد يتمسك في المسئلة بالاجماع المركب وقد يتمسك
وقد يتمسك بالقول بعد الفصل
بعدم القول بالفصل والمراد بالاجماع المركب انحصار القول في مسئلة واحدة بالقولين او ازيد من غير
دليل معين لاحدهما وخرق الاجماع المركب باحداث قول زائد على الاقوال الموجودة والمراد بعدم
القول بالفصل انحصار الحكم في الموضوعين بواحد او متعدد فاحداث القول بالفصل ان يقال
باختلاف الموضوعين في الحكم او بحكم غير الحكمين فيهما فان كان القائلون بوحدة حكم الموضوعين
ساكتين عن عدم جواز الفصل فالقول بالفصل مناف لعدم القول بالفصل وان كان القائلون بعدم
جواز الفصل مصرحين بعدم جواز الفصل فيعبر عنه بالقول بعدم الفصل ومرجع الجميع الى امر واحد
وهو ان القول الخارج عن المذكورات باطل لكون قول المعصوم داخلا في الاقوال المذكورة فيكون غيرها
خارجا عن قول المعصوم وهو فيما اذا علم القول بعدم الفصل وانحصار الاقوال في المذكورات صحيح
لا غضاضة فيه ومع وجود الاحتمال لا يمكن ولا يصح الاعتماد عليه ولا يهمنا ذكر الامثلة وتطويل الكلام
في ذلك تخليص تحقيقي قد ذكر بعضهم حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد بناء على حجية الخبر الواحد لكون
ذلك اخبارا بقول المعصوم فيجب قبوله كما يجب قبول ما يرويه عن المعصوم وقد حققنا في تخليص الفرائد
عدم حجيته حتى على القول بحجية الخبر الواحد لعدم شمول ادلة حجية اخباره بقول الامام لما كان عن حدس
بل مخصوص بما كان عن حس وهذا بعد معلومية ان اعتماد العرف على خبر غير الكاذب مخصوص بما كان
الاخبار عن حس وعدم قبولهم الخبر الحاصل عن حدس ولو كان المخبر في نهاية الوثاقة والعدالة لا يحتاج الى
اقامة البرهان بل نقل الاجماع مستفيضا لا يوجب جواز الركون والاعتماد عليه الا ان يحصل له العلم
القطعي بوجود دليل معتبر او كون الحكم عن رضاء المعصوم ذلك غير حاصل غالبا الا للقليل من الناس و
مما ذكرنا في الاجماع المنقول تقدر على معرفة نقل الشهرة بخبر الواحد بل المستفيض وكذا نقل التواتر بخبر الواحد

في بيان الاجماع المركب وعدم القول بالفصل

في بيان ان الاجماع المنقول بخبر الواحد ليس بحجة

بل المستفيض والله هو الهادي والمفيض تخليص تحقيقي قد الحق بعضهم الشهرة في الفتوى بالاجماع والظاهر من كلماتهم الالحاق من حيث الحجية والاعتبار ويدل على ذلك استدلالهم بان عدالتهم مانعة عن الفتوى من دون الاعتماد بدليل معتبر والحاصل ان احتمال الالحاق موضوعا احتمال بعيد والالحاق من حيث الاعتبار امر غير مستبعد نظرا الى الدليل المذكور واستدلالهم بقوله عليه السلام خذ بما اشتهر بين اصحابك بناء على ان عموم التعليل في قوله فان المجمع عليه لاريب فيه يشمل الشهرة في الفتوى كشموله للشهرة في الرواية لكن لايخفى عليك ان الشهرة التي لايعلم له مدركه ولو كان خبرا ضعيفا من حيث كونه مشهورا افتى به جماعة من العدول تمنع عدالتهم عن الاقدام في الافتاء بغير دليل ليس مما يعتمد عليه العرف سيما مع كون اكثر الشهرات منتهية الى صدور الفتوى من عالم متبحر يوثق به كمال الوثوق بل ربما قيل رب شهرة لا اصل لها ليس عليه دليل شرعي ولا عموم في التعليل لكون اللام فيه للعهد الذكري فان المراد بالمجمع عليه بمعناه الظاهر غير مقصود قطعا اذ لاربط له بالمقام وبعد معلومية كون المراد به المشهور فقوله ع لاريب فيه لو ابقينا على ظاهره لزم الكذب في كلامه لوجود الريب في المشهورات بالوجدان اذ احتمال الخلاف جار في كل مشهور فلابد ان يكون المراد به الروايات المشهورة فانها لاريب في صدورها بالنسبة الى غير المشهور فلا يشمل الشهرة في الفتوى وبالجملة كلما كتبوا وشيدوا به اركان حجية الشهرة المناب محل وتطويل والله الهادي لكل ضال ومضل تخليص تحقيقي في حجية ظواهر الكتاب لاينبغي الاشكال في حجية ظواهر القران ولا ارتياب في وجوب العمل بظواهر الكتاب كما هو كذلك في ظواهر السنة والاخبار الواردة عن الائمة المعصومين الاطياب ونسبة الخلاف الى اصحابنا الاخباريين خلاف وان كان كلماتهم موهمة للخلاف ومقصودهم من عباراتهم لزوم الفحص عن التفسير الوارد عن الائمة عليهم السلام كما يقول به الاصوليون بالنسبة الى الفحص عن المخصص والمقيد وقد اشبعنا الكلام في ذلك في مقام تعرض شيخنا الاستاد لهذا المبحث في فرائده والعجب كل العجب من اعتقاد الخلاف في ذلك مع كون الكتاب من الادلة من الواضحات المسلمات وسيرة العلماء من الصدر الاول الى ما يقرب زماننا الاستدلال في كل مسئلة بالايات المناسبة لها ثم بالاخبار ثم بسائر ما يمكنهم الاستدلال به فيها ودلالة خبر ترك الثقلين الظاهرة في كون التمسك بالكتاب بنفسه موجبا لعدم الضلال وكذلك خبر العرض على الكتاب ينادي بحجيته بغير ارتياب والله اعلم بالصواب تذييل تحقيقي قد اختلفوا في تواتر

القران وعدمه كاختلافهم في تواتر القراآت السبع وعدمه وكذا في وقوع التحريف في القران وعدمه وبحثوا عن جواز العمل بالشواذ مما ورد كونه قرانا وكل ذلك ليس مما يحتاج اليه في الفقه بعد معلومية جواز الاستدلال بما يدل بظاهره على الاحكام وعدم كونه من المتشابه مما هو بين الدفتين من القران الذي بايدينا وعدم جواز العمل بما لم يعلم كونه قرانا وان كان بعض الاخبار دالا على كونه من القران مالم يكن مؤيدا لدليل شرعي معتبر وكيف كان فالاعراض عن تطويل البحث عن هذه الامور الذي صرف الوقت فيما لايحصل منه نتيجة مهمة علمية او ثمرة نافعة عملية اولى واليق واتباع الحق احق تخليص ارجاعي قد تداول بينهم البحث عن حجية السنة وبيان موضوعها فعرفوها بحكاية قول المعصوم او فعله او تقريره لكنه تعريف للسنة بالمعنى الاعم والسنة بالمعنى الاخص هي الاخبار المروية عن النبي ص او الصحابة بروايتهم وكيف كان فوجوب اتباع السنة اعني بها قول المعصوم وفعله وتقريره مما لا ارتياب فيه عاقل اذ لا ايثار لهم اتباع واطاعة لله تعالى والعقل الملزم باطاعته ملزم لطاعة امنائه ودخلفائه في الارض فحجيتها بدلالته غير منكرة ولا احتياج الى البحث عنها وكذلك البحث عن حجية ظواهرها بعد كونها كظاهر الكتاب ليس مما يرتاب فيه بعد حجية مطلق الظواهر عرفا ومعلومية عدم تصرف الشارع في الامر المعاملة بل دوران دليليته كما يعتد بها عرفا وان لم يفد علما ولا ظنا فعليا وعلى هذا فالبحث عن حكاية السنة بحث عن حجية ما ينسب الى المعصومين عليهم السلام من القول والفعل والتقرير من حيث الصدور وقول الناقل والحاكي ومع يمكن ان يعتذر عن البحث عن دليلية السنة مع كون دليليتها بنفسها مسلمة من الواضحات بان دليليتها والبحث راجع الى الحكاية والصدور ولكن الاعتذار في نظري القاصر غير دافع للمحذور لان دليلية خبر الناقل المتحرز عن الكذب واضح عرفا وعدم تصرف الشارع فيما عندهم ايضا معلوم فلا ينبغي البحث عن ذلك ايضا مع وجود دليل امضاء ما عند العرف كما حققنا ذلك في تخليص القرائنة عند البحث عن حجية الخبر الواحد فمن اراد الاطلاع على التفصيل فعليه بالرجوع اليه وبعبارة اخرى الاعتذار بان البحث عن دليلية السنة بان الغرض منه ما يثبت به السنة غير واضح لان السنة ليست شيئا خارجا عن هذه الاخبار المنقولة بخبر الواحد المودعة في كتب الاخبار فلو فرض الشك في حجيتها فانكسر الذي قالوا بدليليتها اين يوجد والمقصود هنا بيان حال ما تداول بينهم من بيان الفرق بين الحديث القدسي وغيره وتسمية الحديث خبرا وتقسيم الخبر الى اقسام من جهات متعددة وتعريف الخبر المقابل للانشاء وذكر الاختلاف بين توصيف الخبر بالصدق والكذب من حيث المطابقة للواقع والاعتقاد

وذكر شرائط الرواية والراوي واقسامها من حيث الانقسام الى الصحيح والحسن والموثق والضعيف واقسامها
من حيث الاسناد والارسال والمضمر والمقطوع وغير ذلك مما هو من وظيفة علماء علم الدراية او اللغة
فان الفرق بين حديث القدسي وغيره من وظائف اهل اللغة او عرف المتشرعة كما ان الفرق بين حديث
القدسي والقران من وظائف عرف المتشرعة والظاهر ان بيان الاحكام والاخلاق من عند الله من
غير جهة الاعجاز يعبر عنه بالحديث القدسي لكتب السماوي والقران كلام الله النازل على جهة الاعجاز
فلا اشكال مثل التورية والانجيل لا يسمى عرفا من الاحاديث القدسية وليسا نازلين على سبيل الاعجاز فهو
قسيم لها لا قسم من الاحاديث القدسية لانا نقول للحديث اطلاقان احدهما مطلق كلام الله النازل
على غير سبيل الاعجاز وثانيهما ما يحكيه النبي عن الله تع بقوله قال الله تعالى يا ابن ادم اغتنم خمسا
قبل خمس الى غير ذلك من اشباهه ونظائره ولما صارت الكتب السماوية النازلة على غير سبيل الاعجاز
مسمى باسم مخصوص كالتورية والانجيل والزبور اختصت حديث القدسي بغيرها استعمالا
لا وضعا والحاصل ان كلام الله النازل على الانبياء اما نازل على سبيل الاعجاز وينحصر هذا القسم بالقران
المجيد او نازل على غير سبيل الاعجاز وهو الحديث القدسي الذي حدث به الانبياء وان اختص بعضها
باسم مخصوص وكيف كان ذكرنا هو مذكور في علم الدراية من اقسام الحديث من التواتر والاحاد
واقسامه وشرائط الراوي والرواية وما هو مذكور في علم المعاني والبيان من تعريف الخبر والانشاء
والخلاف في معنى الصدق والكذب وغير ذلك يغنينا عن ذكره في الاصول بل ذكره في الاصول موهم
لجواز الاكتفاء بهذا المقدار عن تعلم تلك العلوم للمجتهد وكون هذا المقدار كافيا في الاجتهاد
في الفقه مع ان الواقع خلاف ذلك ولو كان كذلك لما احتاجوا الى تصنيف الكتب في هذه العلوم
والله الهادي الى السر المكنون **ايقاظ** قد يبحث في الكتب الاصولية عن تقديم الجرح على التعديل
اذا تعارضا او التوقف وكذا يبحث عن كفاية قول حدثني عدل بناء على كفاية التزكية بالواحد
او قوله حدثني عدلان بناء على لزوم التعدد فقال بعضهم بعدم الكفاية بل يجب التعيين لخلوه
عن المعارض الجارح وقال بعضهم بالكفاية ولا يخفى ان البحث عن هذه الامور بعد عدم اعتبار
العدالة في الراوي بل كفاية احراز التحرز عن الكذب غير محتاج اليه اما البحث عن تقديم الجارح
على المعدل لان نفس وجود الجارح يوهن وجود الشرط فلا يحرز الا بالمرجح يوجب احراز العدالة
وبطلان الجرح واما البحث عن قول الراوي حدثني عدل او عدلان فلان قبول خبر الراوي

القائل حدثني عدل او عدلان مستلزم لقبول اخباره بالعدالة والا فلا يقبل خبره ورد خبر العدل لعدم جواز
لدلالة ادلة قبول خبر العدل على حرمة رده بغير معارض له وعلى هذا فترك هذه الابحاث اولى بل
متعين والله العالم **تخليص تحقيقي** في دليلية العقل وانما عدلنا عن ما عنونوا البحث بقولهم
في الادلة العقلية اشارة الى نكتة لم يتنبهوا عليها وصدر منهم ما لا ينبغي من حيث لا يعلمون وهي ان قدماء
الاصوليين عدوا ادلة الفقه الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل ثم بحثوا عن دليلية كل
دليل فلما انتهوا الى البحث عن دليلية العقل عنونوا المبحث بالادلة العقلية وهذا منهم اذعان
بان العقل الذي هو قوة دراكة مودعة في الانسان لتميز الحسن والقبح والمصالح والمفاسد بنفسه
ليس من الادلة بل الدليل الادلة المنتهية ادراكها الى تلك القوة فان المفاهيم والاستلزامات كلها
ادلة تنتهي الى ادراك تلك القوة اياها كما يشعر بذلك كلام اصحابنا الاخباريين وقد اشرنا في تخليص الفرائد
الى ان مرامهم المنع من حصول القطع من الادلة العقلية لكثرة وقوع الغلط والاشتباه فيها من اراد
وشاء الاطلاع على تفصيل ما حققناه فليرجع الى ما ذكرناه هناك والحاصل ان الدليل العقلي هو دليل
الاحكام الشرعية لا نفس العقل الذي يوهم ظاهر عبارات بعضهم الادلة الاربعة والدليل العقلي
الذي هو الدليل على ما عرفه بعض هو حكم عقلي يتوصل به الى الحكم الشرعي وينتقل من العلم بالحكم العقلي الى
العلم بالحكم الشرعي لكن لا يخفى ان التعريف المذكور مبني على المسامحة في البيان فان الدليل العقلي
عبارة عن مقدمات منتجة للحكم العقلي اعم من ان يكون مستقلا او بواسطة حكم الشرع مثلا
حكم العقل بحدوث العالم ليس دليلا على الحكم المذكور لاتحاد الدليل والمدلول بل الدليل مقدمات هذا
الحكم من الالتفات الى تغير العالم وحدوث المتغيرات المنتجة للحكم بحدوث العالم وكذا في قوله يتوصل
به الى الحكم الشرعي ايضا مسامحة لان التوصل الى الحكم الشرعي ليس بنفس الحكم العقلي بل انما هو
لاجل مقدمة خارجية عقلية هي الملازمة بين الحكمين فان حكم العقل بقبح الظلم وحسن الاحسان
بنفسه لا يوصل الانسان الى حكم الشرع بحرمة الظلم ومطلوبية الاحسان بل انما يكون الوصول
الى ذلك معرفة النفس بكون كلما حكم به العقل حكم به الشرع وكلما حكم به الشرع حكم به العقل لا
نظرهما في رؤية الواقعيات واستكشاف المخفيات وكيف كان فدليلية الادلة العقلية غير قابلة للانكار
عند اولي الالباب وخلاف الاخباريين قد اشرنا الى حقيقته اجمالا والتفصيل في تخليص الفرائد عند
ذكر شيخنا الاستاد خلاف المنتسب اليهم والمهم هنا بيان امرين احدهما ما اشار واليه من الخلاف في

في انكار الاشاعرة التحسين والتقبيح العقليين

التحسين والتقبيح فقد نسب الى الاشاعرة انكارهما ويكون الحسن عندهم ما امر به الشارع والقبيح ما نهى عنه الشارع والذي ينبغي ان يقال في ذلك مع قطع النظر عما قالوا في ذلك ان الضرورة والبداهة حاكمة بكون خلقة الانسان فائقا على خلقة سائر الحيوانات لا من حيث الجوارح والحواس الظاهرة والباطنة بل من حيث ادراكه للكليات بترتيب مقدمات منتجة لما لا يقدر عليه سائر الحيوانات وان كان في غاية الشعور والادراك وليس التفاوت في الخلقة الا من حيث وجود القوة العاقلة المدركة للكليات ويترتب على وجودها توجه التكليف وما يترتب عليه من الثواب والعقاب وبه يحصل الغرض من الخلقة المشار اليه بقوله (ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) وبتلك القوة يهتدي الانسان الى معرفة الله تعالى وانبيائه واوليائه واذا كان الامر كذلك فكيف يتصور قصورها عن ادراك الحسن والقبح وليس شيئا غير قابل للادراك فان كون الشيء مما يمدح فاعله او يذم فاعله ليس ادراكه باصعب من معرفة الله واوليائه وانبيائه وعلى هذا فانكار الاشاعرة لما لا يمكن خلو الانسان منه كانه مما يجب ان يؤول الى ما يليق به الجاهل فضلا عن العالم والدليل على ما قلنا من لزوم تاويل كلامهم ان قولهم بان الحسن ما امر به الشارع والقبيح ما نهى عنه الشارع التزام بادراكهم الحسن والقبح بمعنى ان تحسينهم ما امر به الشارع وتقبيحهم ما نهى عنه الشارع اذعان بالتحسين والتقبيح ولا يلزمنا تاويل كلام الاشاعرة بما يليق تصوره للانسان بان يقال مقصودهم عدم احاطة العقل بتمام جهات الحسن والقبح بخلاف الشرع فانه يحيط بتمام جهاتها مثلا يحكم العقل بلزوم اربعين من الابل في دية قطع اربع من اصابع المرأة لعدم احاطته بكون المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغ الثلث يرد الى النصف بخلاف الشرع فانه لاحاطته بذلك يحكم بعشرين من الابل اذ التاويل المذكور ينافي تجليلهم القياس من الادلة وتخريب لنا سيس قواعدهم في كثير من الاحكام عندهم وبالجملة مسئلة التحسين والتقبيح من الضروريات عند المليين وغيرهم من الملاحدة والبراهمة والديانيين وغيرهم فكلما اطنبوا في البحث عنه لا يحتاج الى الاطلاع عليه والله الهادي الى ما يحق ان يصار اليه

الثامن من الامور في الملازمة بين حكمي العقل والشرع

في بيان الملازمة بين حكمي الشرع والعقل

وقبل الخوض في المطلوب لا بد لنا من بيان الفرق بين الحكمين وضابط كل منهما وقد سبق منا في اول الكتاب ان تعريفه حكم الله بالخطاب المتعلق بافعال المكلفين اوجب عليهم الوقوع في محذور اتحاد الدليل والمدلول وغير ذلك وان الحكم عبارة عن الاقتضاءات الذاتية للاشياء المستندة الى المصالح والمفاسد النفس الامرية المقتضية لامر المولى ونهيه عنه مع الحاجة اليها لعدم التفات

العبد اليها مثلا اذا وقع ولد المولى في الورطة او الغدير بمحضر من العبد ويعلم العبد بلزوم الانقاذ لا يلزم المولى ان يأمر بالانقاذ لعلم العبد بطلب المولى لذلك ولا يعذر العبد لو ترك الانقاذ معتذرا بان المولى لم يأمرني به نعم لو لم يكن ذلك بمحضر العبد ولم يلتفت الى وقوعه في الورطة او الغدير يجب على المولى الطالب لذلك منه الاعلام وطلبه منه بالانقاذ وعلى هذا فالفرق بين حكم العقل والشرع ليس الا كون الاول غير محتاج اليه بالاعلام بانزال الكتب وارسال الرسل وتبليغ السفراء لبيان مطلوبات الله من العباد والثاني محتاج الى الاعلام بما ذكر وان شئت قلت الفرق بينهما ان ما يبلغه الرسول الباطن الى العباد فهو حكم عقلي لنسبته الى العقل الذي هو رسول الباطن وما يبلغه الرسول الظاهر فهو حكم الشرع ولذا قال المحققون العقل شرع في الباطن والشرع عقل في الظاهر اذا عرفت ذلك فقد علمت ان الدليل العقلي في الشرعيات هو ما ينتهي وينتج مطلوبية متعلقه ومدلوله للشارع من غير اعلام من الشارع له بارسال الرسل وانزال الكتب وتبليغ من الانبياء والاوصياء والسفراء بل علمت ان لا حكم الا لله يبلغه رسول الباطن بغير توسط الظاهر اذا التفت اليه ويبلغه الرسول الظاهر اذا لم يلتفت اليه الرسول الباطن بل كل ما يبلغه الرسول الظاهر انما تنبيه بما غفل عنه العقل او امضاء لما يغفل عنه وحكم به حكما جزميا كوجوب اطاعة الله ورسوله فلا تغاير بين الحكمين الا بالالتفات به وعدمه فما قيل من ان معنى كلما حكم به الشرع حكم به العقل ان كل حكم صدر من الشارع فهو مستند الى جهة لو اطلع عليها العقل لحكم به سواء كان المطلوب ذات المأمور به مثلا او الامتثال ليس على ما ينبغي لان الحكم العقلي تعليقي لا وجود له في الخارج وقضية كلما حكم به الشرع حكم به العقل فعلي تحقيقي فمعنى كلما حكم به الشرع حكم به العقل ان العقل حاكم بما حكم به الشارع في الواقع ونفس الامر والشرع معلن وحكم اعلام بما حكم به العقل لا يقال حكم الفعلي لا بد ان يكون معلوما عند المكلف والمفروض انه غير مطلع عليه الا بالاعلان والاعلام به لانا نقول العقل الكلي لا يخفى عليه شيء من الجهات المقتضية للحكم وانما الخفاء على العاقل بالعقل الجزئي وهو لا ينافي فعلية الحكم للعقل بقول مطلق وليس هذا من قبيل التعليق المذكور اذ المراد من القضية المذكورة ليس ان الشرع اذا حكم بشيء حكم به العقول الجزئية لافراد البشر حتى يحتاج الى التعليق المذكور بقولهم اذا اطلع الخ بل المراد ان العقل بما هو عقل حاكم في الواقع ونفس الامر بما حكم به الشرع بل الشرع مرتبة من مراتب العقل فان اول ما خلق الله العقل الذي هو حقيقة المحمدية والشرع ما يصدر عنه في مقام التكاليف وترتيب النظام الكلي من العبادات والمعاملات والسياسات فلا تفاوت بينهما في النظر الى استكشاف

الواقع ولا فرق بينهما من حيث ذات التعقل وقبول الاطلاع بحقائق الاشياء بتعليم من الله تعالى اياهما ثم بينهما
من حيث اللسان بكون لسان العقل ارشاديا ولسان الشرع مولويا يترتب عليه ما يترتب على اوامر الموالي
والعبيد وعلى هذا فمعنى كلما حكم به العقل حكم به الشرع يكون واضحا لا تردد فيه في معناه حتى يتردد
على وجهين الذين ذكرهما صاحب القوانين وحاصله ان الشرع لا يحكم بشيء لم يحكم به العقل فلا يصدر
من الشرع حكم لا يقبله العقل وحاصله انه لا يصدر من الشرع حكم يأباه العقل الكلي الناشئ الخالي عن
شوب الاوهام فلا يرد ان كثيرا من الاحكام الشرعية لا نعقله وعلينا الاخذ به تعبدا لان الشوب
بالاوهام يحجبنا على الاطلاع على ما حكم به العقل الكلي الناشئ فان قلت اذا لم يكن العقول الجزئية
مناطا للادراك فكيف يكون دليلا للحكم الذي يحكم به المجتهد قلت لا ينافي اثبات ادراك كل الامور
للعقل الكلي ثبوت بعضها للعقول الجزئية به فان الموجبة الكلية في طرف العقل الكلي لا يستلزم
السلب الكلي في طرف العقول الجزئية كما هو واضح غير خفي على من له ادنى شعور فانا ندرك
بعقولنا قبح الظلم وحسن الاحسان ولم ندرك رجوع الدية بعد الوصول الى الثلث الى النصف ولا ينافي
ذلك ادراك العقل الكلي مناط هذا الحكم وكونه حاكما بذلك يعلم به الشرع ويحكم به مطابقا لحكم العقل
والحاصل معنى الملازمة بين حكم الشرع والعقل عدم حكم الشرع بما يأبى عنه العقل فان ادركنا ما
حكم به العقل بعقولنا فهو دليل لنا الى الحكم الشرعي وان لم يبلغنا العد الحاجة اليه ح وان لم ندركه
فنكشف الحكم العقلي بحكم الشرع وتعارض العقل والنقل غير متصور في نظري القاصر وان اطنبوا
فيه لان الدليل العقلي الموجب لفعلية القطع بالمدلول مانع عن حصول الاحتمال لورود الحكم الشرعي
ولذلك نلتزم بلزوم التأويل في مثل قوله تعالى ان الله على العرش استوى الدال على التجسم المستحيل بحكم العقل
بالنسبة الى الله تعالى والمعارضة بين دليلي العقلي متصور لو قلنا بان الدليل العقلي عبارة عما يفيد
العلم مع عدم معارض العقلي ولو قلنا بان الدليل العقلي ما افاد العلم بالمطلوب بقول مطلق فلا
يتصور التعارض في العقليين وقد اشرنا الى بعض هذه الامور عند تعرض شيخنا لكلمات اصحابنا
الاخباريين فيما ينسبون اليهم من عدم حجية العلم الحاصل من الدليل العقلي فعلى الطالب المراجعة
اليه واذا تاملت في جميع ما ذكرنا عرفت ان الملازمة بين الحكمين من الواضحات والاشتباه فيه
من الخرافات والاطناب في البحث من المعطلات والله الهادي الى المعضلات والخفيات تخصيص
قد ذكروا القياس في طي البحث عن الادلة العقلية وقسموه الى مستنبط العلة ومنصوصها وعقبوها

بالقياس بالاولوية وبحثوا عن كونها قسما من القياس او كونه من المفاهيم بناء على كون المفهوم
من توابع اللفظ ومن المداليل اللفظية غاية الامر كون هذا المفهوم مسمى بمفهوم الموافقة في
مقابلة مفهوم المخالفة لموافقة حكم غير المذكور للمذكور في الاثبات بخلاف مفهوم المخالف حيث
ان حكم غير المذكور مخالف لحكم المذكور في النفي والاثبات وانكروا القسم الاول من القياس بالمنع
عنه قطعا من غير اشكال حتى انهم عدوه من ضروريات المذهب وهو كذلك كما حققناه في تحرير
الفرائد واختلفوا في منصوص العلة فانكر حجيته جماعة نظرا الى اختصاص العلة بالمورد لو قال الخمر
حرام وعلة الحرمة الاسكار فضلا من ان يقول الخمر حرام لكونها مسكرا والاكثرون على حجية القياس
اذا كان منصوص العلة ولا خلاف في حجية القياس بالاولوية المسمى بالقياس الجلي والقياس بالاولى
وان اختلفوا في كونه من اقسام القياس والمفهوم الذي هو من المداليل اللفظية عندهم وكيف
كان فاللازم علينا في هذا المقام بيان امور لم يسبقه فيه احد فيما اعلم الاول ان ذكرهم القياس في
الادلة العقلية بناء منهم على كون الاستلزامات من الادلة العقلية بل المفاهيم ايضا منها ولهذا
ذكرها بعضهم في الادلة العقلية وان ذكرها الاكثرون في باب الالفاظ والحق ان الاستلزامات ليست من الادلة
العقلية اذ المراد بالدليل العقلي هو المستقلات العقلية المنتج للقطع بالمدلول بحيث يكون ضروريا لكل
احد بل يكون الغاية القصوى في الدليلية مثلا يقال التصرف في مال الغير حرام لكونه غصبا
وعدوانا والغصب والعدوان حرام لكونه ظلما والظلم حرام لكونه قبيحا فاذا بلغ التعليل الى قبح الفعل
لا يعلل بعلة اخرى لوضوح عدم رضا المولى بفعل القبيح من العبد ولا يمكن ان يمنع الشارع عن بيان
حاله ذلك ولا يمكن ان يعارضه شيء من الادلة العقلية او النقلية اما الاستلزامات فيتصور على قسمين يلزم
بيانهما الاول ان المراد بالاستلزامات انما يستنبطه العقل بعد العلم بحكم من المولى فيكون ذلك
الملزوم اصلا واللازم له فرعا فلا يتحقق الاستلزام من غير العلم بحكم المولى فاذا علم العبد بقول
مولاه لا تهن الفقير يتعقل له لوازم منها عكس نسبه مثلا وهذا على قسمين احدهما الملازمة الجلية الغير القابلة للانفكاك
كالنهي عن التأفيف المستلزم لحرمة الضرب فان الملازمة جلية غير قابلة للانفكاك لوضوح كون
المناط والعلية المقتضية للنهي عن التأفيف في الضرب مؤكدا بحيث لا يتصور احتمال ان يكون
المناط غير الايذاء كما انه لا يمكن احتمال تأثير القليل اكثر من الكثير بمعنى انه لا يمكن ان يكون
ايذاء التأفيف ازيد من ايذاء الضرب بل او مساويا له وثانيهما الملازمة الخفية كاستلزام كون دية قطع

ثلاث من اصابع المرأة ثلثين ابلا كون دية قطع اربع منها اربعين اذ تغاير دية نفس الرجل والمرأة بوجب خفاء التساوي في قطع الاعضاء وان تساويا في علة ايجاب الدية لكن مناط تعيين المقدار غير معلوم من كلام الشارع بخلاف تحريم التأفيف فان مناط الحرمة لا اخفاء فيه من جهة من الجهات فيمكن في القسم الثاني عدم الالتفات الى الاستلزام بخلاف القسم الاول فانه لا يمكن قطع النظر عنه وللشارع المنع عن العمل بالقسم الثاني دون القسم الاول فالقسم الاول ملحق بالدليل العقلي لشدة المناسبة بينهما بخلاف القسم الثاني فانه بعيد عن الدليل العقلي المذكور بمراحل وهو القياس المستنبط العلة فعده من الادلة العقلية باعتبار ذكره فيها ليس على ما ينبغي الامر الثالث قياس منصوص العلة ليس نفيا ولا من الاستلزامات بل التعدي الى غير المذكور مستند الى الدليل اللفظي اعني العبارة المفيدة للحكم المذكور للمورد فالتعدي من قوله الخمر حرام لانه مسكر الى كل مسكر ليس استلزاما عقليا بل تعليل الكلام بالعلة العامة للمورد المذكور تنصيصا عرفيا بمعنى كون ذلك استفادة عرفية من العلة المذكورة فعدهم ذلك من القياس وذكره في بحث الادلة العقلية ليس على ما ينبغي واذا تأملت فيما ذكرنا عرفت ان اطناب الكلام في هذا المقام اوجب اخفاء المرام والله الكاشف للخفاء والظلام **تذنيبك** قد تحقق مما ذكرنا معنى الدليل العقلي والفرق بين الاستلزامات وبقي الكلام في المفاهيم المذكورة في كلماتهم من الادلة العقلية وقد اشرنا سابقا الى ان المفاهيم من الاستلزام اللفظي بمعنى ان القضية الشرطية مثلا يدل في الفهم العرفي على حكم المخالف لغير المذكور فقوله اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء يدل بمقتضى نفس الاشتراط على تعلق النجاسة بالقليل فالحكم المتعلق بالمفهوم مستفاد من اللفظ المفيد للعلية المنحصرة بخلاف الحكم في مفهوم الموافقة فان النهي عن التأفيف ليس فيه دلالة على علية النهي حتى يستفاد منه حكم المفهوم بل نفس حكم الشارع مع قطع النظر عن علته مستلزم لدلالة العقل على حكم غير المذكور اعني بحرمة الضرب والشتم والحاصل ان المفاهيم داخلة في الدلائل اللفظية على حسب فهم العرف للدلائل التركيبية للكلام وقد اشرنا سابقا ان من ذكر المفاهيم في الادلة العقلية انما هو باعتبار كون هذه الاستفادة مستندا الى العقل لكن قد عرفت المراد من الدليل العقلي والاستلزامات العقلية فالمفاهيم خارجة عنها والله العالم **تخليص تحقيقي** قد تداول ذكر الاستصحاب والبرائة عقيب البحث عن القياس وكان وجه ذكر الاستصحاب بعد القياس كونه قسما منه باعتبار كون الحاق المشكوك بالمتيقن مقايسة له وذكر البرائة من الادلة العقلية باعتبار كون دليلها قبح العقاب بلا بيان واما على القول بكون دليلها

في بيان ان المفاهيم من الدلائل اللفظية او العقلية

الاخبار فذكرها في الادلة العقلية انما هو بملاحظة امكان جعل قبح العقاب بلا بيان دليلا وكيف كان لما اشبعنا الكلام في كل من البرائة والاستصحاب في تخليص الفرائد ثم انهم بحثوا عن النسخ من حيث المعنى وجوازه وعدم الجواز والاشتراط بحضور وقت العمل وعدم الاشتراط وجواز نسخ الكتاب بالسنة في طي البحث عن الادلة العقلية ولم ار من تعرض لمناسبة ذكره فيها فان المناسب ذكره بعد البحث عن جواز التخصيص لكونه تخصيصا في الازمان والظاهر ان ذكره فيها استطرادي ليس لهم في ذكره في مبحث الادلة العقلية نظر الى تعداده منها كما لا يخفى وكيف كان فلا اشكال في جواز النسخ ووقوعه في الاحكام الاسلامية المشير الى مواقعها في الاخبار المفسرة للايات وكتب التفاسير ولا ثمرة في النزاع في جوازه قبل حضور وقت العمل او اشتراطه بحضور وقت العمل وان لم يفعل لان النسخ الواقع فيما بايدينا من الاحكام لا يبحث عنه والبحث في الاحكام المخفية علينا الذي يظهرها صاحب الامر ارواحنا له الفداء لا يسعنا لانه عليه السلام يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد اما البحث عن جواز نسخ الكتاب بالسنة فقد يتراءى له ثمرة في فتوى المجتهد وهو كما ترى اذ الظاهر الوفاق على عدم الوقوع وكذلك البحث عن جواز نسخ الاجماع بالاجماع فان البحث وتطويل الكلام في الكل لا طائل فيه ولا ثمرة يترتب عليه والامر المهم الذي تركوا بيانه هو الفرق بين النسخ والتخصيص والبداء ونحن نذكره وان كان الانسب ذكره في الكتب الكلامية كما لا يخفى وقبل الخوض في بيانه لابد لنا من تقديم مقدمة وهي ان المصالح النفس الامرية تختلف لانها قد يتعلق بذات الفعل مطلقا من حيث الزمان والمكان والامور المقارنة له كالصلوة فان مصلحة فعلها مطلقة من كل الجهات حتى الزمان والمكان والمقارنات ولا ينافي ذلك مانعية بعض الاشياء عن صحتها بل حرمتها كالصلوة في المكان المغصوب بل زمان الحيض بناء على حرمتها ولو بايجادها صورة بقصد التشريع على ما زعمه جمع من الاصحاب وذلك لان تقديم مصلحة الاجتناب عن الاتيان بها مع المانع على المصلحة المطلقة لا يخرجها عن كونها ذات مصلحة ولهذا ترى وجوبها في جميع الاحوال حتى على الغريق والمريض الغير المغمى عليه والمهدوم عليه القادر على فعلها بالايماء والاشارة وعلى الغاصب بفعلها حال الخروج بقصد التخلية والافراغ وقد يكون المصلحة مقيدة بوقت دون اخر كالصلوة الى الجهات الاربع المشار اليها بقوله تعالى اينما تولوا فثم وجه الله فان المصلحة مقيدة في الواقع الى زمان معلوم عند الله وترك التقييد لعدم الحاجة لا بأس به لكونه تاخيرا للبيان عن وقت الخطاب

في بيان الفرق بين النسخ والتخصيص والبداء بالنسبة الى الشارع

لا عن وقت الحاجة غاية الامر انكشاف تقييد المصلحة بزمان مخصوص بقوله تع فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وقد يكون التقييد من غير جهة الزمان كالتخيير للمسافر في المواطن الاربعة بين القصر والاتمام الى غير ذلك من الامثلة وقد يتعلق المصلحة بامر خارج عن ذات الفعل كالامتحان والتهيؤ الى الفعل لاظهار الانقياد لاوامر المولى كالذي يأمر عبده بالقاء نفسه في البحر او في النار ليتهيأ على الالقاء ويظهر بذلك كمال انقياده للمولى المصلحة في اظهار انقياده الى غير ذلك من المصالح الخارجة عن التعلق بذات الفعل اذا عرفت هذه المقدمة فاعلم ان النسخ في اللغة وفي العرف ازالة الحكم عن موضوع في زمان متاخر عن زمان حكم المنسوخ بحيث لو لم يكن حكم الناسخ لكان الحكم الاول ثابتا كما اذا امر السلطان باخذ الخراج من الرؤس ثم نهى عنه الا بعد سنين فانه يعد العفو عن الاخذ نسخا للحكم السابق بحيث لو لم يكن ذلك لكان اخذ الخراج ثابتا وعرفه الاصوليون بانه رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر بحيث لولاه لكان ثابتا ولا يخفى ان المعنى المذكور للنسخ عندهم عين المعنى العرفي غاية الامر الاختصاص بالحكم الشرعي لاجل كونهم باحثين عن الشرعيات والبداء هو ظهور الامر بعد الخفاء وهو بهذا المعنى مستحيل في حق الله تعالى لانه عالم السر واخفى ومن منع عن البداء في حق الله تع فهو بهذا المعنى واما البداء الذي قال به اهل العدل اي الامامية ويحسب من خصائصهم فهو الاظهار بعد الاخفاء فكلما ينسب الى الله تع من البداء فهو اظهار الامر بعد الاخفاء وقد يتفق ذلك في المخلوق كما هو واقع في بعض اهل السوق المتفرق امواله بين معامليه بالنسية فانه يضم جمع امواله باظهار ارادة السفر فيلبس ملابسه ويطالب معامليه ما يطلبهم باعتذار كون التعجيل في المطالبة لاجل كونه مسافرا بترك المعاملة بالنسية معتذرا بالمسافرة وبعد جمع امواله المتفرقة والنيل بمقصوده يخلع ملابس السفر ويظهر ما اخفاه على الناس من مكنون قصده وما اضمره في نفسه وكذا في قضية ابرهيم عليه وعلى نبينا السلام اخفى الله تع عليه ما قصده من الامتحان او اظهار انقياده لاوامره تع وان كان في غاية الصعوبة ثم اظهر ما اخفاه بالفداء والحاصل ان الفرق بين النسخ والتخصيص ان المصلحة في العمومات المخصصة متعلقة ببعض الافراد كما اذا قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم الفساق من العلماء فان المصلحة متعلقة باكرام غير الفاسق من العلماء والمصلحة في النسخ راجع الى الحكم في بعض الازمان دون بعض كما في نسخ التوجه الى الجهات في الصلوة بلزوم التوجه الى المسجد الحرام حيث كان رفع الحكم بعد مدة من اول البعثة والفرق بين النسخ والبداء تعلق المصلحة في البداء بامر خارج عن

في البداء الذي قال به

ذات الفعل فان مصلحة الامر بالذبح لم يكن في الذبح بل كان خارجا عنه سواء كان المقصود الامتحان او اظهار منقادية ابرهيم عليه السلام ويختص النسخ بالاحكام دون البداء فانه قد يكون في الاخبارات كاخبار عيسى بموت العروس ليلة الزفاف وانكشاف خلافه بالتصدق فان اخفاء التعليق على عدم التصدق اخفاه الله تع حتى عن عيسى او اخفاه عيسى لظهور الخلاف بالتصدق فيكون اعظاما لشان التصدق والحاصل ان البحث عن النسخ لا حاجة اليه خصوصا في الادلة العقلية ولا ستماع السكوت عن الفرق بينه وبين البداء بل نفي البداء في حق الله بقول مطلق وقد عرفت ان القول بالبداء لله تع بالمعنى المذكور من خصائص الامامية وان البداء الممتنع في حق الله تع هو البداء بمعنى ظهور الامر المخفي لا الاظهار الا والله العالم بالسر الخفي **تخليص تحقيقي في الاجتهاد والتقليد** قد تداول ذكر الاجتهاد والتقليد في الادلة العقلية من الكتب الاصولية وعرفوا الاجتهاد باستفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي والتقليد بالعمل بقول الغير من غير حجة واطنبوا في النقض والابرام على هذا التعريف وغيره مما يطلع عليه الناظر في الكتب المفصلة والذي ينبغي ان يقال ان الاجتهاد استنباط الحكم الشرعي من الادلة المعهودة الواجب اتباعها للقادر عليه سواء افاده العلم او الظن او لم يفد احدهما فان وجوب العمل بمدلول خبر العدل لم يتقيد بحصول الظن الفعلي به بل افادته الظن النوعي بل مع كون الظن الفعلي الغير المعتبر على خلافه كاف في وجوب العمل كما حققناه في محله ولا يجب ان يكون المستنبط فقيها اصطلاحيا بل كل من حاز شرائط الاستنباط الذي سنذكره ان شاء الله واستنبط حكما من الادلة نحو ما يستنبطه المجتهد المجد يصدق عليه المجتهد وان لم يسم فقيها عرفا وبهذا البيان يتقيد على معرفة ان التجزي في الاجتهاد لا معنى له لان من يقتدر على استنباط حكم من الاحكام على النحو المذكور يقتدر على استنباط كلها ان ساعده العمر فان قلت الاجتهاد في العبادات لا ربط له بما في المعاملات فالقائل بجواز التجزي يقول بامكان ان يجتهد احد في العبادات لا في المعاملات او بالعكس قلت اختلاف الابواب بعد حصول شرط الاستنباط عن الادلة لا يؤثر في العجز للمستنبط مثلا من يقتدر على الكتابة لنسخ لا يعجز باختلاف المكتوب فيكتب القران مثل ما يكتب الادعية العربية والفارسية ويدل على ما ذكرنا ان المتتبع لا يجد وان كان في نهاية السعي للوجدان بين المجتهدين من يعجز عن الاجتهاد في بعض ابواب الفقه نعم يحصل بينهم من يكون حاضر الذهن في بعض ابوابه لكثرة الممارسة فيه وعدمها في غيره والحاصل ان القدرة على استنباط الاحكام الشرعية من الادلة المعهودة اجتهاد وبعبارة اخرى النظر في الادلة لمن يقتدر على استنباط الاحكام من الادلة اجتهاد والناظر

في الاجتهاد والتقليد

فيها المستنبط للحكم منها مجتهد وان لم يستحق اسم الفقيه عرفا لكون صدق الفقيه عرفا متوقفا على العلم بكثير من الاحكام
الشرعية اجتهادا او ربما زاد دوا في التعريف المذكور للتقليد قولهم كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله وعلى هذا
يكون اخذ العامي من المفتي المجتهد خارجا عن التقليد مع ان البحث منعقد لبيان تقليد العامي للمجتهد والحق
عدم الحاجة الى ازدياد هذا القيد ولا قصاد على اخذ قول الغير من غير دليل والمراد من عدم الدليل عدم قيام دليل
الحكم من المفتي للمقلد وبعبارة اخرى اذا اتبع احد قول احد من غير طلب حجة على قوله فهو منه تقليد له و
اذا قبل قوله بدليل وتبع القول اعتمادا على الدليل فهو اتباع للدليل وليس اتباعا له حتى يكون تقليدا وربما
يتوهم كون اتباع قول النبي تقليدا بناء على ما ذكرنا بخلاف ما ذكر مع زيادة كاخذ العامي الخ وذلك لان الاخذ
من النبي اتباع له من غير حجة على صحة قوله بخلاف التعريف المذكور فان اتباع قوله معلل بالمعجزة لكنه وهم فا
لان اتباع قول من لا يجب اتباعه عقلا بغير دليل تقليد له والنبي يجب اتباعه عقلا فاتباعه ليس تقليدا وان لم
يقم دليل على صحة قوله اذ صحة قوله بعد تصديق نبوته لا يحتاج الى دليل فان قلت وجوب اتباع قول المجتهد ايضا
معلوم فلا يكون اخذ قوله بلا دليل على صحة قوله تقليدا قلت وجوب اتباع قول المفتي مع قطع النظر عن ادلة
وجوب الرجوع اليه ليس بمعلوم ولو مع العلم بكونه مجتهدا بخلاف النبي فانه بنفس العلم بنبوته يثبت وجوب اتباعه
ولا يحتاج الرجوع اليه الى دليل وبالجملة صدق التقليد عرفا على اتباع قول المجتهد ليس مرتابا فيه ووجوب الرجوع
اليه بدليل لا يجعل اتباع الفتوى بدليل وبعبارة اخرى فرق بين ان يكون وجوب اتباع القول بدليل وبين
تصديق المقال بدليل فان الدليل في الاول يقام على وجوب الاخذ والاتباع وتصديق المقال بدليل ليس
تقليدا بل تصديق المقال بغير دليل يقام عليه تقليد وهو موجود في اخذ الفتوى من المفتي كما لا يخفى
وكيف كان فالظاهر ان الاجتهاد اعني به تحصيل قوة استنباط الاحكام واجب كفائي لقوله تعالى
ولولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم بل قد يتعين
على بعض المستعدين عينا لحصول عوارض يوجب انحصار المستعد ولو بمناسبة الزمان والشخص كما لا يخفى
ولا يجوز ترك تحصيل الاجتهاد وان قلنا بجواز ترك الطريقين لتوقف العلم بمواقع الاحتياط على الاجتهاد
وتحصيل مواقعه بالرجوع الى فتاوى السالفين من المجتهدين رجوع الى فتوى الاموات وعدم جوازه
مفروغ عنه اما للاجماع عليه او لعدم الدليل على جوازه بعد انصراف ادلة الرجوع الى المجتهد الى الاحياء منهم
وربما يتوهم بل يقال لا نحتاج اليوم الى الاجتهاد والمجتهدين وان كنا محتاجين الى المفتي اعني به العالم
بمواقع الاجماعيات والاحتياطات بل الضروريات وذلك لكون الفتاوى محصورة في اقوال لا ينعقد بها

اذ لم يكن منحصرا بواحد يحصل به الضرورة والاجماع فعلم الاحتياج فيما انحصر الفتوى وانطبق عليه
الآراء بحيث كان ضروريا او مجمعا عليه فلا حاجة لنا فيها الى نظر المجتهد بل ليس للمجتهدين التجاوز عنه
وفي الاحكام التي تعددت فيها الاقوال والآراء يؤخذ بالشهرة لكون الاكثرية ابعد عن الخطأ وقل
ما يتفق حكم تختلف فيه الاقوال الا وفيه ما اشتهر من البواقي وفي غيرها يكون فيها الاشهر يرجع الى ما
هو الاحوط لكونه اقرب الى النجاة وابعد عن الوقوع في الباطل فلا نحتاج الا الى كتاب جامع للاحكام
وعالم يعتمد على بيانها بل الاحتياج الى ذلك العالم ايضا ينقطع باشتهار الاحكام ومعلوميتها
عند العوام والنسوان بل الصبيان كما هو كذلك الان عند العامة من المسلمين وقاطبة الديانيين من غيرهم
وهذا التوهم بل المقال من نتائج ايامنا المنحوسة وازمنا المنكوسة باختبار المترفطين واجتهاء الجرءة عما
من المتوهمين بهذا الوهم والقائلين بهذا المقال ان الاحتياج الى المجتهدين من الموهومات التي اتخذها السلف
اخلافا واطبقوا عليها اطباقا ولهذا لم يتعرض الى ذكره والجواب عنه احد فيما اعلم ممن سبقني والجواب عنه
يحتاج الى بيان مقدمة وهي ان الاحكام الشرعية التي فيما بايدينا اليوم ليست مثل ما كانت في زمن الرسول
واوصيائه واصحابهم منشورة بين العرب والمتعرب بقرب جوارهم بهؤلاء الاعراب العارفين بلسان
الكلام ومعانيه اللغوية والعرفية العالمين بمعاني الكتاب والسنة النبوية واخبار الائمة المعصومين
لنا قول بمقالة من يقول باختصاص خطاب المشافهة بالمخاطبين والحاضرين بمجلس الخطاب بل اقول
توافق الافهام والاذهان في درك الظهورات كان موجبا لعدم المخالفة في الحكم وتوافق آرائهم و
اقوالهم لكن مخالفة بعض رؤساء اهل الخلاف لائمتنا الابرار الاطهار والقاء الشبهات بل الاخبار
المجعولة الكذبة بين الناس اوجبت تفرق الاذهان واختلاف الآراء في فهم معاني الكتاب والسنة
حتى بذلك بعد الناس عن اقتباس الانوار والاحكام من مهابط وحي الله تعالى وسراية احكام الاسلام
في بلاد الفرس والترك والهند والسند وغيرهم من العباد اب العربية المحتاجة الى الترجمة عنها الى غيرها
من اللغات واختلاف افهامهم في فهم ترجمة الفاظ العربية فاشتد بذلك الاختلاف وتشتت الآراء
والاقوال ففهم بعضهم من قوله ع اذا بلغ الماء قدر كر لم يحمل خبثا موافقا معناه لقوله اذا بلغ الماء
قدر كر لم ينجسه شيء فقال بنجاسة الماء المتمم كرا بالطاهر وفهم بعضهم من الكلام المذكور انه
اذا بلغ كرا يمنع عن حمل النجاسة فلو كان الماء المجتمع الاقل من الكر نجسا وتمم كرا بالماء الطاهر
فمقتضى امتناعه عن حمل النجاسة طهارته فيقول بطهارة الماء المتمم كرا بالطاهر ومثل هذا الاختلاف في

في بيان سبب حصر المذاهب في الاربعة

بالخلاف فهم المعاني من الكلمات اكثر من ان يحصى ولا نطيل الكلام بتكثير الامثلة وايضا اختلاف اهل العربية والاصوليين في القواعد المبتنية عليها فهم الكتاب والسنة موجب لاختلاف الافهام والآراء في استفراد اذهانهم على اختيار وجه من الوجوه المختلف فيها المبني مذهبهم في الاحكام الفقهية عليه ولحق بذلك شبهات كثيرة بسبب انس الذهن بالشبهات الحكمية والكلامية فبلغ الامر الى حيث اعتقد جمع من العلماء لجل انسداد باب العلم في هذه الازمنة واختار لزوم الاخذ بكلما افاد الظن بحكم الله خروجا عن اللحوق بغير المكلفين من البهائم والمجانين وغيرهم ثم آل الامر من كثرة الشبهات الى ان اختلفوا في دليلية الادلة المعهودة فناقش بعضهم في حجية الادلة العقلية وبعضهم ناقش في حجية ظواهر الكتاب وبعضهم ناقش في شمول خطاب المشافهة للغائبين والمعدومين وانكر بعضهم حجية اخبار الاحاد والاخرون حجية الاجماع فضلا عن اجماع المنقول او الشهرة ومع هذا الاختلاف اتفقوا على المنع من العمل بقول الاموات من العلماء بل ناقش كثير منهم في البقاء على تقليد الميت ولما كان الائمة المعصومون عارفين بما يحدث في الازمنة المتاخرة وزمان الغيبة الكبرى نصبوا المجتهدين نوابا لهم بقولهم اما الحوادث اليومية فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا ومن المعلوم انهم المجتهدون القائمون العارفون في كل زمان باحاديثهم دون غيرهم فهم المرجع في المرافعات ودفع الخصومات وتشخيص المدعى من المنكر في المقامات المشتبهة المختلفة في تميزها واما اكتفاء اهل السنة بالمذاهب الاربعة فانما حدث ذلك من الجائهم الى تحديد الآراء المختلفة الحاصلة من العمل بالقياسات والاستحسانات والمصالح المرسلة الحاصلة من كل ذي ذائقة على مذاقه الحادثة لكل ذي مشرب على مشربه فبلغت الآراء في كل مسئلة الى ما لا يحصى واختلت الامور بذلك وصدر الامر من اولي الامر منهم المعتقدين وجوب اتباعهم بحصر المذاهب والفتاوى بالاربعة المعروفة ترجيحا لفتاوى كل منهم على غيرهم بمناسبات دعتهم الى ذلك فمنعوا الاجتهاد وجعلوا الكل مذهب مفتين عارفين بمذهب متبوعهم فمفتي الحنفي لا يبالي بمذهب الشافعي وبالعكس وهكذا حال غيرهم بخلاف علماء الامامية فان علمائهم لا يفتون بحكم مسئلة الا بعد ملاحظة الاقوال وتميز الصحيح والفاسد من الاقوال وتاييد القول الصحيح الذي يختارونه بادلة زائدة على ما اعتمد عليه الموافق له في المختار بل ربما يستدلون بادلة اقوى مما ذكره صاحب القول الصحيح وكل ذلك امور لا يمكن حصوله الا بكمال الجد والاجتهاد ولا يصدر الا ممن اتعب نفسه لتحصيل السداد في تميز الصحة من الفساد وانت اذا تاملت في هذه المقدمة تعرف بان

الاجتهاد امر مقوم لامور المعاش والمعاد وبدونه يختل نظام سياسات الامكنة والبلاد الا عند من لا يرى الدين والمذهب لازما في النظام ولا محتاجا اليه للخواص والعوام وهم الذين جعلهم الله تعالى كالانعام بل هم اضل سبيلا وبالجملة وجود المجتهدين في الانام كالملح في الطعام بل كالملح لما يفسده مرور الايام وبهذا الاعتبار كان من الواجبات الكفائية كسائر الصنائع المحتاج اليها والفرق بينه وبين سائر الصنائع في اخذ الاجرة والارزاق من بيت المال مذكور في الفقه يرجع اليه من يريد الاطلاع عليه واما الجواب عما ذكروا في دفع الاحتياج عن المجتهدين والاجتهاد بتدوين الضروريات والاجماعيات والمشهورات والرجوع في غيرها الى الاحتياط وان كان ظاهرا لمن تدبر في المقدمة المذكورة لكنا نصرح بوجه بطلانه حتى يتضح الامر لكل احد فنقول لا اشكال ولا شك عند العارف باحكام الامة والمسائل الفقهية ان الضروريات منها كوجوب الصلوة والصوم والزكوة وامثالها في غاية الندرة بالنسبة الى جميعها ومع ذلك لها اجزاء وشرائط وموانع كلها محتاجة الى النظر والاجتهاد فيها لعدم كونها من الضروريات بل ولا الاجماعيات ولو فرضنا الشهرة لبعضها والعمل بالشهرة فيها يلزم الاحتياط فيما سواها حرجا عظيما مع لزوم الاحتياط في ترك الاحتياط في بعضها مثل ما اذا استلزم الاحتياط التكرار في العبادة وامثال ذلك والاجماعيات بمعنى ما نقل فيه الاجماع لا حجية له وما تحقق فيه الاجماع لمن يكتب الكتاب بهذا الوصف ويكتب الاجماعيات عنده مع انها يكون في غاية القلة ففي بناء العمل عليه بعد فوته يصير تقليدا للميت وان فرض الكاتب لهذا الكتاب جمعا من المجتهدين كتبوا ما هو الاجماعي عند جميعهم فيكون ذلك اقل مما يحصله الواحد من العلماء ومع ذلك يصدق على العامل بقولهم كونه مقلدا للميت واما المشهورات فمع ان رب مشهور لا اصل له وتعارض الشهرة في طرفي المسئلة في مثل نجاسة البئر وعدمها وكثير من امثالها يكون القائل بها مقلدا للميت الا ان كتب الكتاب المذكور ان كان مجتهدا ولغير المجتهد ان كان المؤلف للكتاب ممن لم يبلغ درجة الاجتهاد ففساد عمل مقلد غير المجتهد كفساد العمل بقول الميت من الواضحات ومع الاغماض عن جميع ذلك العمل بالاحتياط فيما عدا المذكورات يوجب حرجا عظيما بل خللا في نظام المعاملات والسياسات ولا يمكن اصلاح ذلك بان يجمع السلطان ذوي الشوكة من المسلمين جمعا من علماء عصر يؤلفون كتابا في الفقه جامعا للضروريات والاجماعيات والمشهورات عندهم ويبنون في غيرها مما يلزم فيها الاحتياط بحكم لا يوجب الحرج ولا الخلل في المعاملات والسياسات لعدم امكان توافقهم

في ابطال ما تمسك به القائل بعدم الاحتياج الى المجتهد

في الاداء ان كانوا مجتهدين تابعين للادلة يعتقدون كونه حكم الله لمقتضى دلالة ادلة الاحكام الشرعية
الفرعية وعدم جواز العمل بما يبنون عليه بعقولهم ان كانوا من الافاضل الغير البالغين مرتبة الاجتهاد مع
ان اجتهاد هؤلاء الجماعة على كثرتهم في البلاد وتوافقهم على راى واحد مع اختلاف افهامهم ومشاربهم
من المحالات العادية والاكتفاء ببعضهم ترجيح بلا مرجح والاكتفاء بالاكثرية في الاحكام موجب لابطال
لارسال الرسل وانزال الكتب وتجويز ترك الديانة عصمنا الله تعالى عن هذه المقالة والله العاصم من الضلالة
والباقية المكتفين بفتوى الائمة الاربعة عندهم مبنى على اصولهم الفاسدة عندنا من وجوب
اطاعة اولى الامر منهم وحدم القادح في تقليد الميت ابتداء والالجاء الى ذلك باعتبار اعتقادهم بان
كل مجتهد مصيب وكثرة الاراء من المجتهدين في زمان اوجب اختلال النظام فاجتمعوا على رجحان
فتاوى الاربعة على فتاوى باقيهم وذهب كل الى قبول مذهب بنوا اعمالهم عليه فصاروا الى ما صاروا
وفي صحة اعمالهم ما تمادوا **تخليص وتذنيب** في التخطئة والتصويب وقبل الخوض في البيان لا بد
من تحكيم البنيان ببيان امر يتم به المقصود والمرام وما هو الحق والحقيقة في المقام وهو ان الانسان مكلف
بحكم العقل والشرع بالتكليف في مقامات ثلاثة الاول تحصيل العقائد الحقة والثاني حكم الفرعي
الواقعي والثالث حكم الفرعي الظاهري ولا اشكال في حصول الاختلاف في كل من المقامات مع
ان التكليف لا يتعلق الا بواحد معلوم عند الله فان الحق واحد وما سوى الحق لا يمكن ان يكون
واحدا لعدم الخلو اما من المصلحة او المفسدة ولا يجتمع في شيء واحد الا احدهما فالظلم المشتمل على المفسدة
لا يمكن ان يحصل له مصلحة والاحسان المشتمل على المصلحة لا يمكن ان يحصل له مفسدة والله المتصف
بعدم فعل القبيح لا يمكن ان يتصف بضده وكذا في باقي الصفات والواحد المتصف بانه لا يصدر منه
الا شيء ولا ينافيه كونه على كل شيء قدير وكونه خالق كل شيء بالبيان الذي ذكرناه في بعض تحقيقاتنا
والحاصل ان الحق لا يتعدى عن الواحد فاذا اختلف فيه فلا معنى للتصويب بمعنى كون كل قول
صوابا لان معنى الصواب الاصابة بما هو الحق وهو الواحد المعلوم عند الله في الواقع ونفس الامر
وعلى هذا في كل من المقامات المذكورة لا يمكن التصويب عند الاختلاف بل الصواب ليس الا واحد من الاقوال
او المقالات سواء كان في العقائد والعقليات او في الاحكام الواقعية الفرعية والقول بالتصويب
في الاحكام الفرعية وان نسبوه الى العامة بل وبعض من غيرهم لكن بالتامل في كلماتهم والامر الذي
قدمناه يعلم بان النزاع لفظي بمعنى ان احدا من اهل التصويب لا يقول بان الحكم في الواقع يتبدل

باختلاف انظار المجتهدين بحيث يكون الحكم الواقعي متعددا لكون اراء المجتهدين متعددا بل مراد
اهل التصويب ان وجوب العمل لكل مجتهد ومقلده بما ادى اليه نظره من الدليل دليل على قوله عند الله
ومعذوريته في عدم ادراك الحكم الواقعي لكونه عملا بما كلفه الله به وعلى هذا فمعنى قولهم بالتصويب
كون كل عامل بما ادى اليه نظره من الدليل ماجورا ومثابا بعمله وهذا هو عين القول بان الامر مقتض
للاجزاء وان الاعادة بالامر الجديد وقد اشرنا الى بعض ما يجب الاشارة اليه في تخليص الفرائد عند
تعرض شيخنا الاستاد للتصويب الباطل فلا نطيل الكلام بذكره وقد علم مما ذكرنا ان البحث عن التخطئة
والتصويب بعد معلومية جواز عمل كل مجتهد بما يؤدي اليه نظره مع انه لا ثمرة فيه نزاع لفظي وان
ما ينسب الى القائل بالتصويب من انه ليس لله تعالى حكم في الواقع بل حكمه تعالى تابع للاراء اشتباه ممن ينسبه
اليهم لامتناع صدور هذا الكلام من العاقل فضلا عن العالم فاطالة الكلام في النقض والابرام على
ما استدل به كل من اهل التخطئة والتصويب لا يحدث لقائله الا الخلاق ولا التصيب والله لكل من المصيب
والخاطي مثيب **تخليص** لا اشكال في ان الاجتهاد الذي هو استنباط الاحكام من الادلة المعهودة
يتوقف على معرفة ما يتوقف الاستنباط على معرفته كما انه لا اشكال في اختلاف ذلك بالنسبة الى العرب
والعجم بالنسبة الى الحاجة الى اللغة والعلوم العربية والشرائط المذكورة في الكتب الاصولية للاجتهاد
المطلق التي منها اللغة والعلوم العربية انما هو بالنسبة الى غير العرب من اهل الاجتهاد او العلم
باصول العقائد الذي عد المعرفة بها بعضهم من شرائط الاجتهاد لا باس به من حيث شرطيته لا
في المجتهد المرجوع اليه في الاحكام ولو في عمل نفسه لا من حيث علم حصول الاجتهاد لفاقد المعرفة
بها وايضا لا اشكال في كفاية القدرة على معرفة ما يتوقف عليه معرفة الاستنباط بالرجوع الى
الكتب المصنفة فيه سواء في ذلك علم الدراية والرجال والتفسير بل النحو والصرف والمنطق ولا يجب
ان يكون كل ما يتوقف عليه الاستنباط محفوظا للمجتهد على ظهر قلبه وانما الاشكال عندي في
مرادهم من اشتراط الاجتهاد بالقدرة على الاستنباط بالقوة القدسية فاني لم اعرف مرادهم بالقوة
القدسية فان ارادوا بها الورع والعدالة فعدم اشتراط الاجتهاد بهما كالايمان الغير المعتبر في
نفس الاجتهاد بما هو اجتهاد لا ينبغي الاشكال فيه وان كان العمل بقوله مشروطا بهما وان ارادوا
بها تزكية نفوسهم بحيث يكون فيهم قبول الالهام ونزول المعاني الغيبية بتيسير المقدمات الحسية
فلا دليل على لزوم ذلك في الاجتهاد بل اعتباره واشتراطه يوجب عدم ما يعرف به المجتهد لانها

ليست مرئية بالبصر وليست كالعدالة تعرف بالمعاملة والمعاشرة والسفر فلا يمكن الرجوع الى المجتهد فبطلان
اشتراط ما فيه هذا المحذور واضح لا يمكن انكاره وان كان المراد بالقوة القدسية عدم البلادة او شدة الذكاوة فيمكن الغنا
عنه بشرط الاستنباط فان البليد غير الذكي من اهل العلم ان لم يقدر على الاستنباط فليس بمجتهد وان قدر على
الاستنباط فيكشف عن حصول ما هو شرط الاجتهاد وكيف كان لا وقع لهذا الشرط عندي وان كان لقصوري
عن مرادهم والله العالم بمعنى كلامهم **تذييل تحقيقي** قد يقسم الاجتهاد الى الصحيح والفاسد نظرا الى ان
الالفاظ موضوعة للمعاني في نفس الامرية ولا تكون الا ما هو الصحيح وهو ما حاز الشرائط كلها في مقابل الفاسد
وهو ما لم يكن جامعا للشرائط ويتوقف عليه صحة الاستنباط ولم يذكروا الثمرة العملية لهذا التقسيم فان قالوا
بان الثمرة عدم الرجوع الى الفاسد باعتبار فقدان الشرط فهو كلام باطل وتقسيم غلط لدلالته نفس الاشتراط
ببطلان فاقد الشرط وان جعلوا الثمرة غيرها لزمهم ذكرها لنطلع عليها فاني لم اجد للتقسيم ثمرة
لقصوري عن ادراكها بل يوجب التقسيم قدحا في الرجوع الى المجتهد من حيث لزوم احراز الصحيح في الاجتهاد
ليكون الرجوع اليه صحيحا كما لا يخفى والحاصل ان كثيرا مما ذكروه في مبحث الاجتهاد تطويلات لا طائل
تحتها فيما اعلم والله الملهم لما الهم **تخليص تحقيقي** في التقليد قد سبق تعريف التقليد في طي تعريف
الاجتهاد بالمناسبة فلا نعيده واثبتنا في تخليص الفرائد وجوب الاجتهاد في اصول العقائد وعدم جواز
التقليد فيها فليرجع اليه من يريد الاطلاع عليه ووجوب الرجوع الى المجتهد في الفروع مما لا شك فيه
لوجوب الرجوع للعامي الى العالم بحكم العقل وبقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بقي هنا
امور يجب الاشارة اليها الاول لا يجوز تقليد الميت ابتداء كما اشرنا اليه انفا لان الرجوع الى المجتهد
وجوبه اما لوجوب رجوع غير العالم الى اهل الخبرة او لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ولا شك ان السؤال
والرجوع الى اهل الخبرة ظاهر في كون المسئول والمرجوع اليه حيا بل يعتبر درمنه المشافهة وان لم
نعتبره للعلم بعدم مدخلية المشافهة وجواز الاخذ من الناقل لقول المفتي الاخذ لكتابه والراوي عنه
الثاني يجوز البقاء على تقليد المجتهد المرجوع اليه فيما عمل بقوله لانه عالم فيما اخذ منه وعمل به واخذه
منه ولم يعمل به لعدم الابتلاء به لكونه عالما به فلا يحتاج الى السؤال فيهما ويرجع الى مجتهد حي فيما لم ياخذه
من المجتهد الحي لانه بالنسبة اليه داخل فيما لا تعلمون الواجب عليهم سؤال اهل الذكر وظهر مما ذكرنا ان التقليد
عبارة عن تعلم فتوى المجتهد الحي للعمل به عند الابتلاء سواء عمل بها او لم يعمل وبمجرد اخذ الكتاب المكتوب
فيه فتاوى المجتهد ليرجع اليه عند الابتلاء ليس تقليدا لا عرفا ولا لغة فلا يجوز لمن اخذ الكتاب ولم يعلم

في بيان معنى التقليد

بما فيه واتفق فوت المفتي قبل علم الاخذ لكتابه للعمل ان يعمل بما فيه بعنوان البقاء على قول الميت لعدم تحقق التقليد
باخذ الكتاب فقط فيصير العمل بما في الكتاب بعد فوت المفتي تقليدا للميت ابتداء عندي وان يجوزه من يجوز البقاء
على تقليد الميت ويجعل اخذ الكتاب للعمل تقليدا الثالث يجب احراز اجتهاد المجتهد وايمانه وعدالته للاشتراط
به والطريق الى احرازه لمن يقدر على احرازها بالممارسة والمعاشرة واضح ولغيره بشهادة العدلين من اهل الخبرة
ولا يعتبر الظن الفعلي بسبب شهادة العدلين من اهل الخبرة وان يوهم عبارة من يعتبر بكفاية الظن في ذلك كما لا يخفى
الرابع اذا تعدد المجتهدون وعلم تساويهم او اتفق اتفاقهم في حكم المسئلة فالمقلد مخير في الرجوع الى الكل ومع العلم
بتساويهم في الورع والتقوى ومع الاختلاف فالرجوع الى الاورع والاتقى امر لا يعدل عنه الى غيره الا الغير
المبالي بالورع والتقوى نظرا الى ان العمدة فيما يلزم المجتهد في اجتهاده هو القوة العلمية ولا مدخلية لمزايا العملية
في الاجتهاد وليس ببعيد لكن الاحوط مراعاته ومع الاعلمية المحرزة علما او ظنا فعليا بشهادة اهل الخبرة بنفس
الاعلمية فلا يمكن العدول عند العاقل المبالي ليطمئن عمله بالواقعيات ولو احتمل مزية في احدهم لا يحتمل في الاخر
ففي وجوب الرجوع الى محتمل المزية دون غيرهم وجه والاوجه التخيير في الرجوع الى من يشاء منهم الخامس اذا اجتهد
المجتهد في حكم مسئلة من المسائل واتفق علمه بالفتوى ونسيانه الادلة الداعية له الى ذلك الفتوى فعند
الابتلاء بالعمل يجوز له العمل بما افتى به سابقا ان شك عند الابتلاء في صحة فتواه الذي يعلمه والناسي لادلتها
لا يجب عليه النظر الجديد لعدم الدليل على وجوبه بل شمول قاعدة الشك بعد الفراغ للمورد كما لا يخفى ويمكن
حمل كلام من اوجب النظر بنسيان دليل الفتوى على من يحتمل ان يكون علمه بالفتوى علما فعليا ابتدائيا ذوقيا
لا عن دليل فقهي فيجب عليه النظر من غير اشكال والله العالم **خاتمة تخليصي** قد تداول ذكر التعادل
والترجيح في خاتمة كتب الاصولية مع ان البحث عنه اشبه بمسائل الاصولية لكن ذكرنا هذا البحث فيما كتبناه
في تخليص الفرائد لشبهنا الاستاد عند ذكره المبحث خاتمة لكتابه اغنانا عن الاعادة هنا فعلى من يريد
الاطلاع عليه الرجوع الى ما هناك الحمد لله اولا واخرا وظاهرا وباطنا وقد وقع الفراغ من تسويد هذه
الاوراق في بلدة طبس يوم الاثنين ثالث من ذي القعدة الحرام بعد مضي
سنة اثنين واربعين وثلثمائة بعد الالف وذلك بعد خروجي من طهران
وتشرفي الى الارض الاقدس وابتلائي بالمسافرة الى طبس
والله الحاكم بما يشاء والفاعل
لما يريد

[illegible]

هو

هذا كتاب بركات الرضوية في تخليص الفرائد عن الزوائد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **وبعد** فيقول العبد الجاني الفاني محمد الحسيني الطهراني انى بعد الفراغ من تخليص علم الاصول عن الزوائد والفضول فيما يتعلق بالمبادي اللغوية والمسائل الالفاظية خطر ببالي تخليص الرسائل المسمى بفرائد الاصول من مصنفات استادنا الاكبر الشيخ الانصاري عليه رحمة الله الملك الباري تعالى شانه عن طريق الطوارى حيث وجدته مشتملا على ما لا يلزم ذكره بل مخل بالمقصود او يحب تركه لتسلم عن طول الكلام بذكر الوارد والمورود وها انا شارع في المقصود مستمدا من الله الملك المعبود سائلا من الله التوفيق والالقاء على ما يليق بالتحقيق فاقول اعلم ايها الطالب الذي للمعارف جالب ان الانسان اما غافل عن تصور الشيء او ملتفت اليه ومتصور له فالغافل لا يحكم عليه بشيء والملتفت الغير الغافل عن تصور الشيء شرعيا كان او غير شرعي حكما كان الامر الشرعي او موضوعا مستنبطا او كان امرا غير الشرعي موضوعا صرفا مكلفا كان المتصور او غير مكلف اما ان يعتقد فيه النفي او الاثبات بالدليل على سبيل القطع او الظن او لا يعتقد احدهما بل يبقى على الجهل والشك وانما عدلنا في العنوان عما في الفرائد لان فيه مسامحات من جهات **الاولى** عدم اختصاص اقسام الثلثة بالمكلف بل كل من يتصور يحصل له الاعتقاد القطعي او الظني بالنفي والاثبات او لا يعتقد شيئا فيعم العنوان او لا يشمل غير المكلف **الثانية** نسبة الحصول الى الشك وهو عبارة عن عدم الاعتقاد فهو مرادف

للجهل بالشيء اثباتا ونفيا **الثالثة** خلاف الترتيب الطبيعي فان المناسب ان يقول اما ان يحصل له القطع او الظن او لا يحصل شيء منهما او يقول اما لا يعتقد بشيء من النفي والاثبات او يظن باحدهما **الرابعة** عدم اختصاص اقسام المذكورة بالحكم الشرعي بل يعم الحكم والموضوع شرعيا كان او غيره فغير المكلف لا يحكم عليه بشيء من الاحكام الشرعية وان كان قاطعا به والمكلف القاطع به يتبع مقطوعه حكما كان او موضوعا مستنبطا والظان الغير المنقاد وعلى تحصيل القطع يتبع مظنونه وغير القاطع والظان لعدم النص المعتبر او اجماله او تعارضه في الشبهات الحكمية او الامور الخارجية في الشبهات الموضوعية يرجع الى الاصول العملية المعولة للعمل بها عند الشك في الحكم الشرعي والتحير في العمل التي تسمى ادلة فقاهتية في مقابلة الادلة الاجتهادية التي هي عبارة عن الاحكام والقواعد المستنبطة من الادلة الاربعة اعني بها الكتاب والسنة والاجماع والعقل والثلاثة بناء على ادخال الاجماع في السنة حال كونها مبينة للاحكام الواقعية الاولية مع قطع النظر عن علم المكلف به او الجهل والشك فيه فالكلام يقع في مقامات ثلاثة المقام الاول في القطع **تخليص** التكلم في القطع تارة يكون في العلم والقطع التفصيلي واخرى في العلم الاجمالي اما الكلام في القطع والعلم التفصيلي بمعنى تعلق العلم بامر معين من غير ترديد في متعلق العلم حكما كان ام موضوعا فنقول قد اشرنا الى ان القاطع يتبع مقطوعه بمعنى ان يترتب الاثار عليه فالعالم بخمرية مايع في الاناء المعين يرتب اثارها من حيث الحرمة والنجاسة عليه وكذا العالم بكون ما في الاناء المعين خلا يحكم عليه بالحل والطهارة وعلى هذا فالمراد من متابعة القطع متابعة المقطوع به من حيث ترتب الاثار والاحكام الاعتقاد لم يجعل له اثر وحكم حتى يقال بوجوب متابعته فان الحل والحرمة حكمان واثبتا للخمر والخل لا للعلم بهما ونجعل الحكم بالعلم لا بوجب صيرورته احكاما وانما اثر العلم بالخمر والخل ومن ح اطلاق الحجة على القطع ليس على ما ينبغي كما يدل عليه عبارة شيخنا الاستاد رحمه الله بل الحجة هي المقدمات المحصلة لهذا الاعتقاد الجزمي يعني ان المقدمات المحصلة للقطع بنفسها تصير علة لترتب الاثر المقطوع به عليه مثلا رؤية العقرب او الاسد المقبل المحصلة للعلم بالعقرب او الاسد المقبل علة للفرار بمعنى ان الرائي بمجرد الرؤية لاحدهما المقبل اليه يلزمه الفرار بوجود علته وهي دفع الضرر فالدليل والحجة للفرار هو رؤية العقرب او الاسد المقبل ويسمى دليلا لانه مدخول لام عند الجواب عن السؤال عن علة الفرار فيقول المسئول في الجواب لاني رايت العقرب او الاسد مقبلا علي وقاطع للعذر عن تخلية المكان وكذا الوسائل المجتنب عن الخمر من علة الاجتناب يقول لانها محرمة او لان الشارع حرمها ونهى عن شربها ولا يعلل الفرار والاجتناب بالعلم بالعقرب او الاسد او العلم بخمرية الخمر **وايضا** يصح اطلاق الحجة على تلك المقدمات باعتبار كونها واسطة للاثبات المحمول على الموضوع فيقال هذا عقرب او اسد مقبل وكل عقرب واسد مقبل يجب الفرار عنه بحكم العقل فيجب

بحكم العقل فيجب الفرار عنه لحكم العقل او يقال هذا خمر وكل خمر يجب الاجتناب عنه بحكم الشرع فهذا يجب
الاجتناب عنه **والحاصل** ان نفس الانكشاف الذي هو معنى القطع بالشيء والاعتقاد الجازم بعد الحصول باسبابه
صفة من اوصاف النفس حاصل للقاطع فلا ينبغي اطلاق الحجة عليه اذ لا اثر لنفس الانكشاف وانما الاثر للمنكشف
اي متعلق القطع فان وجوب الاجتناب عن الخمر بحكم الشارع لا للعلم بالخمرية نعم العلم بالخمرية منجز للحكم المذكور ولا يتنجز الحكم على المكلف
بدونه ولا يصحح بذلك اطلاق الحجة عليه وعلى هذا فالقطع ليس بطريق قط بل الطريق هو السبب المحصل له وهو
مطلوب يتطرق اليه ومقصود يتوصل اليه بالاسباب **تخليص** الطريق الى الشيء ما يوصل الانسان اليه ما يتطرق
اليه بحيث لا يقصد الطريق لا يتبع الا الى المقصود وعلى هذا لا يصح اطلاق الطريق على العلم والقطع توضيح
ذلك على وجه يكون كالبرهان عليه ما قلنا ان الانسان المتصور لامر من الامور يطلب العلم والمعرفة به ذاتا و
وصفا وهو المقصود الاول للمتصور له ويعقبه طلب ما يفيد ذلك ويوصل المتصور الى العلم والمعرفة بذلك الشيء
وهو الطريق اليه والمطلوب الثاني للمتصور ويتبع المقصود الاول فتسمية القطع طريقا وتقسيمه الى الطريقي و
الموضوعي اي المأخوذ جزءا للموضوع اما على وجه النظر بقيد او الصفة الخاصة ليس على ما ينبغي الا بالمسامحة او
الاطلاق المجازي تسمية للسبب باسم مسببه والتكثير الى ذلك قول شيخنا الاستاد ره ومن هنا يعلم ان اطلاق
الحجة عليه ليس كاطلاق الحجة على الامارات المعتبرة شرعا الخ حيث انه رحمه الله عليه اذعن واعترف بان اطلاق الحجة
على القطع ليس على نحو اطلاقه على الامارات الشرعية لكونه حجة غير مجعولة من طرف الشارع وجه الاشارة ان الطريق
والحجة والدليل كالمترادفات في المعنى **تخليص** تحقيق المستفاد من هذه العبارة ان الحجة قسمان قسم منها مجعولة
من طرف الشرع فيكون من الاحكام الوضعية من قبيل السببية والشرطية والجزئية والمانعية وقسم منها ليست
مجعولة فلا بد ان يكون امرا واقعيا كسائر الامور . . . الخارجية الواقعية وهو كذلك فكما ان الاسباب بعضها
واقعية كسببية مماسة النار بما يحرقه للاحراق وبعضها مجعولة السببية كالاتلاف للضمان كذلك الحجة
بعضها مجعولة بجعل الشارع مستقلا او تبعا للتكليف على الخلاف في الاحكام الوضعية وبعضها من الامور
الواقعية كحجية قول الشارع وفعله وتقريره وما يحكم به العقل مستقلا فان حجيتها من الامور الواقعية بمعنى
كونها بالذات ملزما موجبا لانبعاث الانسان على قبوله وترتيب الآثار عليه وعلى هذا فحجية القطع بمعنى
كونه ملزما لترتيب الآثار من غير حاجة الى حكم الشرع بلزوم ترتيب الآثار بخلاف حجية مثل خبر الواحد
على حجية بالخصوص فان الشارع ملزم للعمل به او مرخص له فيكون حجية مجعولة بجعل الشارع لكن اطلاق الحجة

الواقعية الغير المجعولة على القطع والعلم وان لم يجده الا في كلام شيخنا الاستاد وتابعيه مبني على المسامحة والمجاز
كما بيناه ويدل على ذلك ايضا قوله رحمه الله عليه **والحاصل** ان كون القطع حجة غير معقول الخ وكذا في قوله ره
الحجة ما يوجب القطع بالمطلوب لاعتراف بان المتطرق اليه بالدليل والحجة هو الطريق ومما ذكرنا يعلم ان اطلاق الطريق
على القطع ايضا مبني على المسامحة او المجازية ويدل عليه العبارة المذكورة **تخليص** القاطع ان العلم
المأخوذ جزءا للموضوع معناه عدم ترتب الحكم واقعا الا على الشيء بوصف المعلومية مثلا البول المعلوم نجس معناه ترتب
النجاسة على البول بوصف المعلومية والقطع ببولية المائع الملحوظ فاذا اخذ العلم جزء الموضوع في حكم من الاحكام فالحكم
يثبت له في حالة الاتصاف بالعلم لا بدونه ومع وجود الصفة فالحكم حكم واقعي للشيء المجعول موضوعا ويحتاج الى العلم اخر
بمعنى انه لا بد من اقامة الدليل على ان البول المعلوم نجس لم يكن حكم معلوم البولية معلوما وعلى هذا فالعلم بالبولية لا يصير
واسطة لاثبات حكم الثابت للمعلوم البولية بل لو اسقط الدليل الدال على ان معلوم البولية نجس والعلم ببولية المائع
الملحوظ محقق لموضوع الحكم بالنجاسة ولبيت شعري ان شيخنا الاستاد مع قوله بكون العلم بالبولية وسط الثبوت حكم النجاسة
له كيف يقول وان لم يطلق عليه الحجة مع قوله سابقا بان الحجة عبارة عن الوسط والاعتدال وبان الحجة في باب الادلة ما
كان وسطا لثبوت حكم متعلقه شرعا لا الحكم اخر ليس على ما ينبغي لعدم دليل على هذا التقييد لعدم تقييده في كلام
مؤسس هذا الاصطلاح وليس في المقام ما يلجأنا الى هذا التقييد وكيف كان فالقطع المأخوذ جزءا للموضوع
مع قطع النظر عن الدليل الشرعي على ان الموضوع بوصف المعلومية حكمه كذا لا اثر له الا تحقق الموضوع بمعنى انه بالاتصاف
بالعلم يصير موضوعا للحكم ودليل هذا الحكم ذلك الدليل الشرعي الدال على ان حكم معلوم البولية مثلا النجاسة اذا عرفت
ذلك فنقول كلما كان العلم جزءا للموضوع يصير الحكم الواقعي لذلك الموضوع مقيدا بالعلم ولا يخرج عن كونه حكما واقعيا
ولا يتحقق بذلك الشأن ليسمى ذلك حكما اخر في مقابل حكم متعلق العلم ولا فرق بين هذا التقييد وغيره من التقييدات
مثلا نقول الربيبة المدخول بامها محرمة على زوج امها مطلق الزوج الا ام فالحكم الواقعي مخصوص بصورة الدخول
بالام ولا يجوز ان يسمى ذلك حكما اخر في مقابل الحكم الواقعي لمتعلق العلم فان قلت قد صرح بان الحكم الواقعي
حكم كم بلا لحاظ قيد علم المكلف والجهل به بل يختص بذات الموضوع مع قطع النظر عن العلم به فالبول مثلا مع قطع
النظر عن تعلق العلم به وصيرورته معلوما له حكم وباعتبار صيرورته معلوما له حكم اخر فلا بأس بان يسمى ذلك
حكما اخر قلت ما صرحوا به رضوان الله عليهم من تحديد الحكم الواقعي بما قلنا انما هو في مقابل الحكم الظاهري
الذي يعرفون بانه حكم شرعي يجعل للمكلف بالنظر الى ما يفهم ويستفيده من الادلة لا في مقابلة ما يوجد العلم جزءا

للموضوع والحاصل ان العلم المأخوذ جزءاً للموضوع ليس مغيراً للحكم عما هو عليه في الواقع فنقول البول مع قطع النظر
من المعلومية ليس محكوماً بالنجاسة وبوصف المعلومية نجس في الواقع سواء علم المكلف بان البول المعلوم نجس او لا
يعلم به فهذا الحكم الواقعي يكون ظاهرياً باعتبار الاستفادة عن الادلة خلا اصالة التخليص قد علم من جميع ما ذكرنا ان
القطع سواء كان جزءاً للموضوع ام لم يكن كذلك ليس بحجة ولا بطريق واطلاق الحجة والطريق عليه مسامحة او مجاز والاولى
في العنوان ان يقال الادلة المفيدة للقطع حجة غير مجعولة وهي الطريق الى المطلوب يجب سلوكه بحكم العقل والوجدان بل
الفطرة والجبلة والعلم المأخوذ جزءاً للموضوع محقق لموضوع الحكم لا انه طريق اليه فاذا فرضنا ان النجاسة حكم معلوم البولية
فما لم يعلم بالبولية لم يتحقق موضوع المحكوم بالنجاسة فالعلم بالبولية ليس بطريق لا الى البول ولا الى الحكم بالنجاسة اما
عدم طريقيته للحكم بالنجاسة فلان الطريق والدليل اليه قول الشارع البول المعلوم نجس لا نفس العلم بالبولية اذ العلم بها مع
قطع النظر عن ورود الحكم من الشارع لا اثر له اصلاً واما عدم الطريقية الى البول فلان السبب الموجب للعلم بالبولية من
المشاهدة والاختبار او اخبار الصادق او المعصوم طريق الى العلم بالبولية لا العلم بها طريق الى نفسه والا لزم ان
يكون العلم بالبولية طريقاً الى العلم بالبولية فيتحد الطريق والمنطرق اليه فتبين ان العلم بالبولية محقق لموضوع
الحكم بنجاسة المائع الملحوظ بدلالة ما دل على ان معلوم البولية نجس وعلى هذا يحمل شيخنا الاستاذ ره بكونه طريقاً الى
متعلقه ايضاً مسامحة او مجاز والحاصل ان الاتيان بملاحظة الادلة العقلية الموجبة لتأثر النفس بالاعتقاد
الراجح الجزمي يحصل له الانبعاث الى الفاعلية لدفع الضرر او جلب النفع عبادياً كان متعلق الاعتقاد الجزمي
او معاملياً ولا يحتاج الى امر من الشارع باتباع ذلك الدليل وليس سبيله سبيل خبر الواحد الذي يحتاج في وجوب اتباعه
الى قول الشارع صدق العادل او قول الصادق عليه السلام ارجعوا الى زكريا بن آدم او زرارة او أعين او محمد بن مسلم الى غير ذلك
من التعبيرات وعلى هذا فلا يقوم شيء من الامارات والاصول مقام العلم لا الى الحكم متعلقه ولا الى الحكم ما كان جزءاً
للموضوع لان دليل اعتبار الاصول والامارات ناظر الى لزوم الاتيان بمؤدى الاصول والامارات ولا نظر له الى
جعل الامارات والاصول بمنزلة العلم فان كان الاتيان بمؤدى الاصول مؤدياً الى العلم لكن لم يثبت الشارع
في الاثر ملازمة للتنزيل لها منزلة العلم وعلى هذا فقول شيخنا الاستاذ ره ان من خواص القطع الطريقي الى آخره
ايضاً تعبير مسامحي بينهما ان الاول الظاهر من العلم المأخوذ جزءاً للموضوع انا فرضنا وجوده في الاحكام الشرعية
هو العلم اي الاعتقاد الجزمي المعتبر منه بالصفة الخاصة لا الطريقي فلا يقوم الاصول والامارات مقامه ولا يحمل
عليه الحكم الشرعي الا بعد العلم فلا يحكم بنجاسة المائع الملحوظ الا بعد العلم القطعي ببوليته ولا يترتب عليه النجاسة

بشهادة البينة بكون المائع بولاً ما لم يفد القطع بالبولية لابد في وجوب العمل بقول البينة من قيام دليل على جريان حكم معلوم
البولية على ما قام البينة على بوليته وعلى هذا نقول شيخنا الاستاذ ره وان ظفر به في دليل الحكم انه ليس علماً ابقيه اياه مدة
العلم ظاهر في كونه معتبراً على وجه المذكور والصفة الخاصة الثاني انا لم نجد في الاحكام الشرعية ما كان العلم جزءاً للموضوع
او شرطاً له ولهذا مثلنا له مثالاً فرضياً وقلنا لو قال الشارع المعلوم البولية نجس او الخمر المعلوم الخمرية حرام او نجس وعلى
هذا مجموع الامثلة المذكورة في كلام الشيخ فرضية وان كان ظاهرها الواقعية والتحقيقية لكنها ليست بمراد اذ لم
يعقل ولم يفهم من ادلتها كون العلم جزءاً للموضوع توضيح ذلك ان تعيين الامثلة المذكورة لكون العلم جزءاً للموضوع
الحكم ترتب وجوب الاطاعة على معلوم الوجوب ليس الامر كذلك لان العلم بالوجوب او الحرمة شرط لتنجزهما
على المكلف مثلاً الصلوة حكمها الواقعي هو الوجوب والاتيان بالواجب واجب في الواقع لكن ما لم يعلم به المكلف
لا يتنجز الحكم عليه وكذا الخمر حرام في الواقع يجب الاجتناب عنه واقعاً لكن لا يتنجز ذلك على المكلف ما لم يعلم
بالخمرية وحرمة الخمر والحاصل ان وجوب الطاعة للمولى فيما يأمر به وينهى عنه حكم واقعي لا يحتاج الى شيء حتى وجد
المكلف لكن يتعلق هذا الحكم بعد وجوده وبالامر يتوجه اليه لكن وجوب الاتيان بالمأمور به وترك المنهي
عنه الذي هو محقق عنوان الاطاعة ومعبر عنه بالتنجز موقوف على العلم به وليس ما كان جزءاً للموضوع
من هذا القبيل بل الموضوع الغير المتصف بالمعلومية ليس له حكم فالبول الغير المعلوم ليس له حكم النجاسة
وبالعلم بالبولية يصير محكوماً بالنجاسة والفرق غير خفي على من له ادنى تأمل ومن الامثلة ما يكون العلم جزءاً
للموضوع هو حسن ما قطع العبد بكونه مطلوباً للمولى او قبح ما قطع العبد بمبغوضيته له وليس الامر فيهما
ايضاً كذلك بل القطع بالمحبوبية والمطلوبية او المبغوضية ليس جزءاً لحكم العقل بالحسن والقبح بل نفس
اتيان العبد لمطلوب المولى حسن ولمبغوضه قبيح علم به او لم يعلم وترتب الثواب والعقاب موقوف على العلم بان الماتي به
مطلوب للمولى او مبغوض له والعلم بالمطلوبية والمبغوضية معرف للعبد بان ما اتى به حسن او قبيح فليس هذا من كونه جزءاً
لموضوع حكم العقل بالحسن او القبح واما تمثيله بحرمة ما علم انه خمر او نجاسته بقول مطلق بناء على ان الحرمة والنجاسة بعد
مواردهما بشرط العلم لا مطلقاً كما هو قول بعض ففيه ان احداً من الفقهاء لم يقل باشتراط نفس الحكم بالعلم بوجود الحكم بل
متفقون على ان العلم كالقدرة والعقل والبلوغ من شروط العامة لاصل التكليف في تنجزه فالخمر حكمها الواقعي الحرمة
والنجاسة لا يتعلق بالمخاطب الا بعد توجه الخطاب اليه ولا يتنجز الا بعد العلم به واين هذا من كونه جزءاً للموضوع والحاصل
ان كل شيء له حكم واقعي مع قطع النظر عن علم المكلف وجهله يتعلق به بتوجه الخطاب اليه ويتنجز عليه بالعلم به دليله

المحكوم بالحكم بوصف المعلومية لاحكم له مع قطع النظر عن المعلومية كما في المثال المفروض فان البول مع قطع النظر من المعلومية لا يحكم عليه بالنجاسة واقعا هذا مع ان الكلام فيما كان العلم جزء للموضوع لا فيما كان شرطا له واما تمثيله لما ذكر دليله على ثبوت الحكم لشئ بشرط حصوله من سبب خاص او شخص خاص بقول بعض الاخباريين بعدم جواز الاستناد في الاحكام الشرعية بغير الكتاب والسنة فهو خارج عن البحث لان النزاع في تلك المسئلة مع الاخباريين نزاع صغروي وليس كبرويا بمعنى ان الاخباريين ينكرون حصول القطع من الادلة العقلية لكثرة الخطاء في القطع الحاصل منها ويعتقدون ان القطع الحاصل منها جهل مركب كالقياس المستنبط العلة المفيد للقطع ولا ربط لهذا النزاع بجعل العلم جزء للموضوع واما تمثيله بمنع بعض عن عمل القاضي بعلمه في حقوق الله فالظاهر ان مراد البعض انه لاحكم لحقوق الله التي لا يعلمها غير القاضي بعنوان القضاء لا انه محكوم بالحكم ومنع الشارع من العمل به والحاصل ان حقوق الله لها واقع لا يحكم عليها القاضي اذا لم يعلم بها غيره قضاء لكن ان علم بها القاضي لا يحكم عليه بعنوان القضاء بل يجب عليه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهذا ليس من باب تقييد حقوق الله بعلم غير القاضي كما لا يخفى اما ما ذكره شيخنا في امثلة غير القاطع برجوع المقلد الى العالم بالاحكام من الادلة فلان مثل الرمل والجفر لا يوجبان العلم ابدا وذلك معلوم عند كل احد اهل علم الرمل والجفر والرجوع الى العالم بالاحكام من الادلة تحقق لموضوع الرجوع اليه وهو المجتهد بقيوده الشرعية حتى من جهة العدالة والذكورية وكونه اماميا وغير ذلك ووجوب عمل العالم بالرمل والجفر بقطعهما لو فرضنا حصول القطع لهما ايضا غير معلوم ومثلهما الاستخارة والقياس المستنبط العلة وليس ذلك المنع الشارع عن العمل بالقطع بل لعدم كونها ادلة قطعية وبعبارة اخرى اسباب حصول القطع ادلة معهودة وليس كلما يوجب القطع احيانا يجب العمل به لكون القاطع حين قطعه محتملا للجهل المركب بسبب عدم حصول قطعه من اسباب القطع المتعارف بين العقلاء والحاصل ان العلم الجزء الموضوع لم نجد له في الفقه موردا محققا والله العالم بحقائق الامور **تتمة** قد ظهر بما ذكرنا ان اعتبار العلم في حفظ عدد الركعات الثنائية والثلاثية والاوليين من الرباعية ليس من باب اخذ العلم جزء لموضوع الحكم على الوجه الخاص بل وجوب الحفظ من باب الكيفية ووضع الاطاعة والامتثال فان اشتغال الذمة اليقيني يحتاج في مقام الامتثال الى اليقين بالبرائة ومقتضى ذلك وجوب حفظ عدد الركعات مطلقا بالعلم غاية الامر ورود الدليل في الزائد على الركعتين في الرباعيات على العلاج لعدم الاعادة واين ذلك من كون العلم جزء للموضوع في حفظ اعداد

الثنائية والثلاثية والاوليين من الرباعية مع ان المسئلة كمسئلة نجاسة معلوم البولية فرضية لان حجية الظن في عدد الركعات مطلقا امر محقق بالدليل واما القول بعدم جواز الشهادة بالاستناد الى البينة واليد ولعله ناظر الى اعتبار الشهود والحس في صدق الشهادة وضعا ودليل حجية اليد والبينة لا يغير الموضوع بمعنى لا يجعل ما ليس بشهادة وضعا شهادة ومعنى عدم الجواز عدم تحقق الموضوع لا الحرمة التكليفية او الوضعية **والحاصل** ان المسئلة المذكورة ايضا ليست مما اعتبر العلم جزء الموضوع الحكم الشرعي فان معنى لا تكتموا الشهادة اشهدوا بما شهدتموه ورأيتموه وما قام عليه البينة ليس مشهودا حقيقة حتى يكون ترك الشهادة بما قام عليه البينة كتمانا للشهادة والفرق بين اداء الشهادة وعمل النفس بناء على جواز العمل بالبينة واليد في عمل النفس بما هو لكون الامارتين المذكورتين حكما ظاهريا للعامل الجاهل المتحير في احراز الواقع بخلاف مقام اداء الشهادة فانه يجب عند تحقق الموضوع الذي لا يعلم تحققه الا بالمشاهدة والشهود **تخليص** ما ذكره شيخنا الاستاد في مسئلة نذر التصدق قرينة على تعلق التصدق باليقين بحيوة الولد من عدم الوجوب على تقدير الشك في الحيوة باطلاقه ليس بمراده رحمه الله قطعا لانقسام التقييد بالعلم الى الاخذ على النحو الطريقية والاخذ على الوجه الصفة الخاصة فنقول يقوم الاستصحاب مقام اليقين في الصورة الاولى دون الثانية والاستصحاب على تقدير تعلق النذر بنفس الحيوة اعم من ضبابيته بناء على اصله من عدم حجية الاصل المثبت فان استصحاب الحيوة ليس له اثر شرعي الا بعد اثبات كون اليوم منذورا للصدقة فيكون مثبتا للحكم الشرعي بواسطة امر عقلي الا ان يقال الواسطة خفية وكيف كان فهذه المسئلة ايضا فرضية فلم نجد في الفقه ما كان العلم فيه جزء لموضوع الحكم الشرعي والله العالم **تخليص** تفريعي قد فرع شيخنا الاستاد على ما ذكره في القطع من كونه طريقا الى متعلقه او الى حكم او موجوده ان التقسيم في الظن غاية الامر كون الحجية في الظن بالجعل دون القطع بنفسه وتعليم الكلام فيه مما قدمناه وذكرناه في القطع وتوضيحه ان اطلاق الحجة والطريق على الظن مسامحة او مجاز كالقطع لان الطريق ما يوجب حدوث الظن في الانسان المتصور للشئ لانفس الصفة الحاصلة في النفس اعني الاعتقاد الراجح على النقيض فانها مؤثرة في حدوث الارادة وصدور الفعل وسيجئ تحقيق ذلك في مبحث حجية الظن وحاصل الكلام من اول ما ذكرنا الى هنا ان اطلاق الحجة والطريق على القطع والظن مسامحة او مجاز والتقسيم الى الطريقي والموضوعي ليس على ما ينبغي ولم نجد في الفقه ما كان القطع او الظن جزء الموضوع الحكم الشرعي الا بالفرض والله العالم **وهنا تنبيهات الاول** كما ان في الحيوانات ذلولا وجموحا كذلك في الانسان منقاد ومتمرد بمعنى ان لبعض النفوس حالة تمرد يوجب العصيان والتجري على المولى بترك الطاعة وبعبارة اخرى انه

والتمرد حالتان للنفس موجبتان للإطاعة والمعصية فيما المأمور به بفعل أو ترك ولا شك أن ترك المأمور به وفعل
المنهي عنه العبد عنه إنما بالطاعة والمعصية المبحث من حال التمرد والانقياد النفس في المعاصي في كلام شيخنا الأستاذ
بسوء السريرة ملازم للجرأة على المولى وعدم المبالاة بمخالفته وعليه فإن كل معصية كبيرة أو صغيرة تستلزم الجرأة
وعدم المبالاة بالمخالفة ومنشأ ذلك هو حال التمرد التي حاصل النفس في مقام المولى **إذا عرفت** ذلك فقد ظهر
لك أن العصيان المترتب على حال التمرد المستلزم للجرأة على مخالفة المولى باعتبار الجرأة على المولى قبيح بحسب كونه
وإن كان يتفاوت في الصغر والكبر لبعض الخصوصيات فإن المعصية بفعل الزنا كبيرة بالنسبة إلى القبلة ولمس
الأجنبية لكنهما مشتركان في استناد أصل القبح بنفس الجرأة على المولى كما أن ضرب العبد مولاه لكنهما مشتركان
في نفس الجرأة على المولى بالمخالفة فيكون في كل معصية حيثيتان أحدهما محصلة للقبح المشترك بين جميع المعاصي
وأخرى محصلة للخصوصيات الشخصية ويترتب على ذلك الجزاء والعقاب على المعصية باعتبار الخصوصية
ليداخل الجزاء من حيث جهة الاشتراك في حيثية الخصوصية وعلى هذا ففيما لم يصادف فعل العبد
المنهي عنه يتحقق القدر المشترك بين المعاصي أعني الجرأة على المولى وحدها ويلزمه الجزاء الملازم للجرأة التي هي
قدر المشترك بينهما **فإن قلت** قدر المشترك لا يتحقق إلا في ضمن المعاصي لعدم تقوم الجنس إلا بالفصل فما
لم يصادف الحرام لا يتحقق التجري حتى يلازم العقاب بمقدار قدر المشترك **قلت** لا شك في صدق التجري على
فعل ما اعتقده العبد حراما ومنهيا فيندرج فنقول كما يتحقق جنس التجري في ضمن المعصية كذلك يتحقق
بخصوصيات ما اعتقده العبد منهيا عنه لا لكون الاعتقاد جاعلا للحلال حراما ومنهيا عنه بخصوصه
بل يكون علة العقاب في العاصي ذات التجري الصادق على ما اعتقده العبد خمرا وشربه عصيانا بعنوان
الخمرية لم يجعل الاعتقاد شرب الخل شربا للخمر لا في الآثار ولا في الأحكام ولا في العقاب المترتب على شرب الخمر
بل يجعل الاعتقاد شرب الخل أمرا منتزعا منه التجري على المولى فيتعلق به عقاب التجري المشترك بين المعاصي الكبيرة
والصغيرة في جميع أنواع المعاصي الذي هو عقاب متعلق بذات التجري **والحاصل** أن التجري كما
يتحقق في ضمن ارتكاب المعصية بارتكاب المنهي عنه قد يتحقق في ضمن ارتكاب ما اعتقده العبد منهيا عنه فيترتب
عليه ما يترتب على المعصية مع قطع النظر عن الخصوصية المختصة بتلك المعصية فالفعل المتجرى به أعني
شرب الخل ليس حراما بمعنى كونه شربا للخمر لكنه حرام باعتبار حصول التجري على المولى به وعلى هذا فقول الشيخ
بعدم الجرأة وكون الفعل كاشفا عن سوء السريرة وليس على ما ينبغي ولعل مراده بعض العامة من عقلاء

المتعاطي لذلك عقابا متوسطا بين الصغيرة والكبيرة هو ما ذكرنا من العقاب المشترك بين جميع المعاصي والله العالم
تلخيص ومما ذكرنا يظهر أن من يقول بتداخل العقاب يلزمه القول بوجوب العقاب بالقدر المشترك بين المعاصي
فإن التجري الذي فيه ذلك على اعتراف شيخنا الأستاذ لا يمكن أن يحصل ولا ينفك عن العقاب فإن صادف
الحرام وعلمنا أن العاصي لا يعاقب عقابين علمنا بالتداخل إذا تمحض التجري ولم يصادف الحرام يترتب عليه أثر العقاب
بما يليق المولى ويقتضيه العقل والعقلاء والذي يوضح ذلك وضوحا بينا اشتراك التجري للمعاصي في استحقاق العقاب
عند العقلاء وهذا مقتضى ثابت قبح التجري كما لا يخفى واحتمال اختلاف التجري بحسب الموارد كما احتمله بعض معاصري شيخنا
الأستاذ باطل لتوقفه على كون قبح التجري مختلفا بالوجوه والاعتبار وهو خلاف التحقيق ولما ذكر لبطلانه
شيخنا رحمه الله بغير ذلك فلا نطيل الكلام في إبطاله وحاصل كلامنا أن الفعل المتجرى به لا يصير حراما بسبب
القطع بدخوله في عنوان محرم حرمته المتعلقة بذلك العنوان فلا يصير شرب الخل باعتقاد كونه شرب الخمر محرما
وداخلا في عنوان شرب الخمر ولا ينافي ذلك استحقاق الفاعل المتجري بذلك شيئا من العقاب وعلى هذا عن
مختار من الأقسام الأربعة المتصور في استحقاق العقاب وعدمه القسم الأول أي استحقاقهما العقاب لكن بالتداخل
فمن صادف قطعه الواقع أعني شرب الخمر يستحق عقاب شرب الخمر ومن لم يصادف قطعه شربه بل كان شربا
للخل يستحق عقاب التجري فقط **فإن قلت** العبد المتجري غير ملتفت إلى عنوان التجري فيصير العقاب على أمر غير
اختياري **قلت** نعم غير ملتفت إلى عنوان التجري المحض ولكن ملتفت إلى التجري الذي هو في ضمن المعصية المعتقدة
ويكفي في استحقاق العقاب الالتفات إلى التجري الموجود في إقدامه على المعصية المعتقدة إذ الحاكم بذلك العقل و
العقلاء وحكمهم بالاستحقاق غير خفي على أحد وبما ذكرنا يظهر ما في جواب الشيخ من اختيار اختصاص العقاب
بمن صادف قطعه الواقع دون من لا يصادف كما لا يخفى على المتأمل ويبادي بصحة ما ذكرنا فتوى جماعة
بعصيان مؤخر الظان ضيق الوقت صلوته وإن انكشف خلافه فيكون عصيان القاطع لضيق الوقت بطريق
أولى ولا وجه لذلك إلا التجري بتفويت الوقت فالقاطع بضيق الوقت عاص باعتبار التجري بتفويت الوقت
تفصيل وتحقيق ظان ضيق الوقت والقاطع إذا أخر الصلوة ولم يأت بها إلى زمان يأتي بها قضاء
ولم ينكشف بقاء الوقت فإن صادف الإتيان بالصلوة خارج الوقت في نفس الأمر فالعصيان متعلق بتفويت
الوقت وليس من باب محض التجري وإن صادف الوقوع في الوقت فإن قلنا بكون نية القضائية لغوا فلا
يتمحض بالتجري وإن قلنا بإبطالها الصلوة باعتبار كون الواقع غير مقصود والمقصود غير واقع فالعصيان

لترك الصلوة لا لتفويت الوقت فقط وان اخّر الصلوة ولم يأت بها الا بعد انكشاف بقاء الوقت فالوجه عدم العصيان واستاكما وجهه العلامة في التذكرة لكون التجري فيها في صرف القصد وليس التجري هنا من قبيل التجري في صورة عدم الانكشاف وبما ذكرنا اندفع الاجمال من هذه العبارة في كتب الاصحاب **تبصرة** قد تبيّن بما ذكرنا ان المختار عندنا عدم حرمة الفعل المتجري به واستحقاق العقاب على الفعل لا بعنوان المعصية المعتقدة بل بعنوان كونه منه غامنه التجري والعجب من شيخنا الاستاد ره انه بعد اختياره عدم حرمة الفعل المتجري به وردا دلة القول بالحرمة استدل على حرمة الفعل المتجري به بموثقة سماعة في رجلين قاما الى الفجر فقال احدهما هو ذا وقال الاخر ما ارى شيئا الخ وجه العجب ان الرواية لم تدل على تناول نائم الفجر شيئا وانكشف بقاء الوقت حتى يكون من مسئلة التجري وداخلا في البحث ولعل الشيخ رحمه الله اشار الى هذا الاشكال بالامر بالتامل ولا يخفى ان التمثيل للتجري بحرمة السفر المظنون خطره او مقطوعه خارج عن البحث لان السفر مع ظن الضرر والخطر منهي عنه وان لم يكن خطر وضرر في نفس الامر وبعبارة اخرى ظن الضرر يجعل السفر منهيا عنه وليس حرمة السفر دائرا مدار وجود الضرر والخطر في نفس الامر كما ان خوف الضرر مجوز للافطار وليس دائرا مداره وجوده في نفس الامر فهذه المسئلة خارجة عن مبحث التجري **تخليص** فيه ازالة تشكيك في صدق التجري على قصد المعصية اشكال بل منع ما لم يتلبس ببعض مقدمات الفعل وما ورد في بعض الاخبار من العفو عن قصد المعصية ليس من باب انه تجرى على المولى بالقصد وعفى عنه تفضلا بل من باب انه معصية عفي عنها تفضلا وذلك لان المعاصي قد تكون للجوارح فمعصية اليد ضرب اليتيم والتصرف في مال الغير ومعصية العين النظر الى الاجنبية لشهوة وقد يكون للقلب كقصد فعل المعصية بغير قصد مخالفة المولى وقد عفى عنها المولى تفضلا او لعلة اخرى يعرفها الراسخون في العلم وهذا مما لا اشكال فيه والاخبار التي تمسك بها شيخنا الاستاد على كون العقد حراما لا دلالة في شيء منها على حرمة القصد المجرد على المعصية وذلك لان قوله عليه السلام نية الكافر شر من عمله انما هو في مقابلة نية المؤمن خير من عمله وليس المقصود بنية المؤمن الطاعة خير من عمله الطاعة حتى يكون معنى نية الكافر المعصية شر من عمله المعصية بل المقصود من النية هنا ان العقائد الحقة التي للمؤمن خير من اعماله الخير وعقائد الكافر شر من اعماله الشريرة والدليل على ذلك ان مجرد نية الطاعة ليس خيرا من الطاعة بديهة لكون عمل الخير مقرونا بالقصد فالقصد موجود مع الزيادة ولا يمكن ان يكون القصد المجرد خيرا منه مقرونا بالعمل وكذا المراد من قوله عليه السلام انما يحشر الناس على نياتهم معناه العقائد لا نية الخير والشر ومعنى خلود اهل الجنة واهل النار فيهما بسبب العزم على ما كانوا عليه لو خلدوا فليس قصدهم لذلك

م وان قصد المعصية معفو عنها فان ... من التجري ... عن الضرر

الباطل هذه من عدم عزم الكفار على الكفر دائما بل لا يخطر ببالهم الخلود في الدنيا حتى يعزموا البقاء على الكفر ولو خلدوا ولو ابقينا الخبر على ظاهره يلزم الكذب قطعا فلا بد لنا من الحمل على غير القصد فلا ربط له بالعقاب على القصد ولعل المقصود الاشارة الى طينة السجين والعليين كما لا يخفى **اما تعليل** دخول المقتول في النار بارادة قصد قتل صاحبه فليس لاجل مجرد القصد بل للتلبس بالمقدمات من حمل السلاح والمقابلة لقاتله ليقتله قبل ان يصير مقتولا وحمله عليه والمدافعة منه الى غير ذلك من المقدمات فلا بد ان على العقاب لقصد المعصية مجردا وعلم من ذلك الجواب عن العقاب على من اشتغل ببعض مقدمات الحرام كغارس الخمر والماشي لسعاية المؤمن وتوضيحه ان هذا الخبر وامثاله خارج عن محل البحث فان المبحوث عنه العقاب على مجرد القصد للمعصية لا على القصد المقرون بفعل المقدمات فان العقاب في هذا المورد هو عقاب على التجري ونحن لا ننكره والاخبار عفو العقاب على القصد لا تشمله اما فحوى ما دل على الرضا بعمل قوم وكونه كالداخل فهو ايضا خارج عن محل البحث لان الرضا بعمل قوم اذا كان في محل يجب النهي عنه فالرضا به معصية لكونه تركا للنهي عن المنكر وفي محل لا يجب النهي لعدم القدرة عليه ولغير ذلك فنفس الكراهة والاعراض عنه مأمور به والرضا به ترك للمأمور به وهو بنفسه معصية وليس من باب قصد المعصية فاطلاق لفظ الفحوى هنا ليس على ما ينبغي ومما ذكرنا يظهر الجواب عن التأييد بقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة الخ بل الآية تدل على حرمة محبة شيوع الفاحشة ولا ربط له بقصد شخص المحب لشيوع الفاحشة للمعصية بل لو لم يقصد شيئا من المعاصي وكان محبا شيوع الفاحشة كان عاصيا والمحبة غير القصد واما قوله تعالى ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله فغير دال على العقاب على قصد المعصية لان المحاسبة لا ينافي العفو وعدم العقاب ولولا اخبار العفو لقلنا باستحقاق العقاب على قصد المعصية لكونه بنفسه معصية للقلب بل بعض معاصي القلب غير قابل للعفو كما في الشرك قال الله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الخ **واما قوله تعالى** تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض الخ فاجنبي عن المقام لان قصد العلو في الارض ليس قصدا للمعصية لان العلو في الارض ليس معصية يكون قصده وارادته قصدا للمعصية فالمراد من الارادة هو تحصيل العلو على وجه غير مشروع ولا شك ان المحصل له محروم عن نعيم الآخرة **واما قوله** من رضي بفعل فهو كمن اتاه وان لم يفعل فهو على اطلاقه قضية كاذبة فان الراضي بصلوة الليل لا يكون له ثواب من اتى بها وكذا سائر الاعمال بل باطلاقه يشمل الواجبات وفساده معلوم وبالتقييد بالمنكر يصير داخلا في اخبار الرضا بعمل المنكر الذي سلفنا ذكره وكان الاولى ان يذكر هذا الخبر في عداد تلك الاخبار كما

م فانه يقتضي ... قصد المعصية

لا يخفى على المتبصر بتحقيقي ما ذكره شيخنا الاستاد بقوله وقد علم مما ذكرنا ان التجري على اقسام يجمعها عدم المبالاة بالمعصية او قلتها فالاخير من المذكورات اذ لم يظهر من كلامه المذكور ان قوله التجري الى هنا الا التجري في الفعل والقصد وقد صححنا كتابنا من نسخة مقروة بعضها على رحمه الله بالتصريح على هذه العبارة واذ بما لفظهم وسمع ذلك فالاقسام المذكورة كلام ليست كلها من اقسام التجري بل المتيقن منها القسم الثاني والثالث والقسم الاول معصية معفو عنها ولا يطلق عليه التجري كما بيناه والثلاثة الاخيرة ايضا لا يصدق عليها التجري خصوصا الثالث منها فان عدم المبالاة بكون الفعل حراما لسبيل الى الجهل بكونه حراما ومع الجهل بالحرمة صدق التجري عليه ممنوع والفاعل للفعل المحتمل لكونه حراما لا يصدق عليه المتجري وان كان راجيا لكونه معصية وبعبارة اخرى يشترط في صدق التجري ان يكون الفاعل عالما او ظانا بحرمة الفعل الماتي به ولا يصدق ذلك باحتمال كونه معصية وفي قول شيخنا والا لم يحتمل المعصية اشارة الى لزوم كون الفاعل محتملا لكون الفعل معصية ولا يتحقق ذلك الا في الشبهة المحصورة يمكن الاحتياط فيها على لزوم الاحتياط وتنجز التكليف في طرف الشبهة بسبب العلم الاجمالي وسيجيء زيادة تحقيق في ذلك ان شاء الله تعالى ثم ان بقي الكلام في كلام الشهيد في القواعد حيث قال لا يؤثر نية المعصية عقابا ولا ذما الخ فانه فيه الاحتمالات وجهين احدهما في نقل الشيخ فانه لم يعلم انه هل هذا الكلام لبيان ان نية المعصية المجردة عن التلبس بها لا عقاب فيها او لبيان عدم حكمه بالحرمة في مسئلة التجري والوجه الاخير لا اجمال في كلام الشهيد من حيث ان بحث نية المعصية غير بحث التجري فان باب التجري يصدق للفعل والتلبس مرفوعا نائيا قاطعا بكونه معصية وقصد الفعل معتقدا لكونه معصية باعتبار احتياج الفعل الى القصد غير نية المعصية الحادث الفعل فيما يأتي معتقدا لكونه معصية وابن هذا من ذلك فالتعبير بان الفعل المتجرى به يصادف الحرام في قوة نية محرمة في غير محله ثم ان الاستشهاد بقول بعض الاصحاب القائلين بان من شرب المباح تشبيها بشرب الخمر فعل حراما ليس من مسئلة التجري ولا من مسئلة نية المعصية بل خارج عنهما ووجه الحرمة وان كانت مجهولة لكون الفعل بعنوان التشبه كاشفا عن الرضا به وحب الفاعل لذلك العمل المحرم وهو مما يصدق عليه ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة الخ فهو محرم بذلك الاعتبار او باعتبار كونه من اللهو والعبث وفي كلا الوجهين نظر بل منع التنبيه الثاني بعد ما عرفت من كلامنا من ان حصول القطع والاعتقاد الجازم [illegible] الحلاف بمجرد الانسان الى اتباع الامر المقطوع به لجلب المنفعة او دفع الضرر الذي من مقتضيات الجبلة والفطرة لاولي الالباب اصحاب العقول المستقيمة الواقع في غير مقام

العناد واللجاج والاقدام على الضرر والاحتراز عن جلب النفع عالما عامدا الامور بحجة في معتقاده كالذي يقتل نفسه فرارا من العار فنقول لا بد لنا في تصور النزاع بين الاخباريين منافيا لما اثبتناه من لزوم تبعية الامر المقطوع به بعد حصول القطع فنقول كل شيء له اثر فاقتضائه يضاده ويعارضه طرو المانع عن حصول الاثر فالسم يؤثر بالهلاك ويعارضه اثر الترياق الذي يسقطه عن التاثير وهذه القضية من الضروريات المتفق على بداهتها الاخباري والاصولي ولا شك ان كلا من دليلي العقلي والنقلي دلالته على مؤداه ومدلوله اثر اقتضائي قابل لمنع المانع اياه فالقطع بالمطلوب الذي هو اثر الدليل العقلي والنقلي احيانا انما يحصل ما لم يعارضه ما يمانعه مثلا يدل قوله تعالى ان الله على العرش استوى لو لم يكن له معارض عقلي ونقلي على الجسمية لله تعالى والحضرة الاحدية وقوله تعالى ليس كمثله شيء يدل على خلافه اذ لو كان له جسم كان له امثال كذا العقل يدل ان الكامل التام لا يتصور له الحاجة والجسمية يلزمه الحاجة الى الحيز ولا يجوز ذلك في حق الله تعالى شانه فيسقط بوجود هذا الدليل النقلي والعقلي ما دل على ثبوت الجسمية فح ان منع من المانع مانع اخر ونسميه مرجحا لاحد الطرفين اما المقتضي او المانع يحصل القطع او الظن المطلق والا فيبقى على الجهل وما كان قبل اقامة الدليل عليه ومن المعلوم ان الاخبار العلاجية واردة لتحصيل القطع او الظن بالمطلوب في الشرعيات وليس في المعارضات العقلية الادلة ضابطة عقلية او نقلية يرجح احد المتعارضين على الاخر حتى يؤثر الراجح اثره ويسقط المرجوح عن التاثير **اذا عرفت** هذه المقدمة فقد عرفت ان اصحابنا الاخباريين ليسوا مخالفين في اسباب القطع بل خلافهم صغروي بمعنى عدم حصول القطع من الادلة العقلية باعتبار وجود المعارض المسقط للدليل عن التاثير اعني افادة القطع وهو امر غير مستنكر وينادي بذلك قولهم حكم العقل في البديهيات اذ لا يتصور وجود المعارض المانع عن حصول القطع **فان قلت** لا كلام في صورة ابتلاء الدليل العقلي بالمعارض بل حاصل كلامهم عدم الاعتناء بالقطع الحاصل من الادلة العقلية ولو لم يكن هناك دليل معارض لوجود الاشتباه والغلط فيها كثيرا فلا يختص النزاع بصورة وجود المعارض **قلت** اولا لم يظهر من كلامهم ذلك بل ينادي قولهم بوجود الغلط والاشتباه فيها بان المعارض لها موجود ولو لم يعلم به الناظر في الدليل العقلي بمعنى كثرة وقوع الاشتباه والغلط بنفسها مانعة من حصول القطع ولو لم يشاهد الناظر المعارض فكما ان كثرة التخصيص للعمومات مانع عن الحمل على العموم الا بعد الفحص التام عن المخصص فكذا الاطمينان بمدلول الادلة العقلية لكثرة وجود المعارض وتاييده بالدليل النقلي مرجح لما موجب للقطع بالمطلوب وبدونه لا يوجب القطع وثانيا نقول لا يلزم من كون الدليل عقليا حصول القطع بمجرد النظر فيه بل افادته القطع بالمطلوب اقتضائية يمنعه مانع احتمالي

قلنا في عدم حصول القطع **والحاصل** انا لم نجد في كلام اصحابنا الأخباريين ما يدل على عدم الاعتناء
بالقطع الحاصل للقاطع بل حاصل كلامهم كون قطعية صورية غير قابل لتسبيب حصول القطع التحقيقي بالنظر
الى وجود المعارض الدال عليه كثرة وجود الاشتباه والغلط فيها وعلى هذا فالنزاع يرجع الى الصغرى ولا يجوز المعارضة
بالمثل بالنسبة الى الأدلة الشرعية لوجود أخبار العلاجية الرافعة للمعارضة فضلا عن احتماله ووجود تعاضد
الافهام لرفع الخطاء والاشتباه في فهم المراد عن الأدلة الشرعية بخلاف ذلك في الأدلة العقلية فان الخلاف في
تنجيس ماء الكون بكونه اعداما للتشخص الأول وايجادا لتشخص آخر او عدم الاعدام وكون التغيير بالاتصال و
الانفصال ولا رافع هنا للتعارض الاحتمالين الناشئين عن اختلاف النظر في وجود الماء عينا فلا اعدام ولا
ايجاد بل التغيير في الاتصال والانفصال وعن عدم التشخص لكان اولا ولا معنى للاعدام والايجاد الا بزوال
التشخص لان شيئية الشيء بالصورة لا بالمادة ولا تدارك الا بالعلاج كما في الشرعيات بالأخبار العلاجية ولا
بتعاضد الانظار لاحد الاحتمالين بخلاف الاختلاف في الماء المتمم كرا بالطاهر من حيث الاختلاف في فهم معنى خبر
الوارد في ان ماء الكر لا يحمل خبثا فانه مرتفع اما بتعاضد فهم الأصحاب وباعمال قواعد الترجيح في الأخبار المتعارضة
كما ذكرناه في محله **والحاصل** ان قياس الأدلة الشرعية بالأدلة العقلية من حيث كثرة الخطاء والاشتباه مع
انه قياس ولا نقول به قياس مع الفارق ونحن بصدده فالفرق بين الأدلة العقلية والسمعية من كثرة الخطاء والاشتباه
ورفع التعارض والاختلاف عند وجود المعارض وخبر ابان دال على الفرق وبعد الافهام والعقول عن ادراك دين
الله بالعقول والله العالم **تخليص تحقيقي** فيما قال شيخنا الأستاد ره بقوله فان ارادوا عدم جواز الركون بعد
حصول القطع فلا يعقل في للعنى مقام اعتبار العلم وقوله ارادوا وان عدم جواز الخوض في المطالب العقلية لتحصيل المطالب
الشرعية **الخ** يتعجب من وجهين الأول ان في قوله ينسب الى غير واحد من اصحابنا الأخباريين الظاهر في تسليم النسبة
وتاييدها بالاستظهار من كلمات بعض الأئمة كيف يصح له الترديد في مرادهم وكيف يجوز نسبة له ارادة الأمر الغير
المعقول الى اكابر اصحابنا الأخباريين **الثاني** من جهتين في قوله وان ارادوا عدم جواز الخوض **الخ** نسلم لكلام
الأخباريين لان معنى التفصي في المقدمات ان النتيجة الحاصلة باطلة فيرجع الى كون القطع صوريا لا حقيقيا فيتم ان
معنى تعارض العقلي مع النقلي او مع عقلي آخر وجود ما لو لم يعارضه شيء من الأدلة العقلية او النقلية لكان
دليلا وذلك لان وصف الدليل موقوف على حصول الدلالة ولا ينافيه منع المانع فيخرج عن كونه دليلا وعلى
هذا فقول شيخنا الأستاد فليت شعري اذا فرض حكم العقل على وجه القطع **الخ** لدس ما ينبغي اذ عدم وجود

الدليل العقلي لا يوجب القطع حتى مع وجود المعارض فالكلام مفروض على غير هذا الوجه كما هو ظاهر
ولا يخفى ان الجمع بين ما هو مشهور من ان العقل رسول باطني وانه من حجج الله الملك العلام وقوله دين الله
لا يصاب بالعقول ان الدين المركب من الأصول الاعتقادية والفروع من حيث المجموع لا يصاب بالعقول وان كان
كل جزء اعني الفروع وكونه حجة من حجج الله معناه كونه حجة فيما لا يمكن نيله الا من الشرع فان التوحيد واثبات
الوجود لله تعالى لا يمكن ان يحصل بلسان الشرع كما ان اثبات وجوب طاعة الله ورسوله واولي الامر لا يمكن اثباته
الا بالعقل وسيجيء تحقيق ذلك ان شاء الله **وبالجملة** ما عليه اصحابنا الأخباريون من عدم جواز الاتكال بالعقول
في الفروع والأصول في غير ما يتوقف ثبوت الشرع عليه صحيح جدا ولا ينافي ذلك حجية العقل وفرض حصول
القطع في الفروع بحكم لا يكون دليل السمع معاضدا للعقل فرض غير واقع او مما لم نطلع عليه **اذا عرفت ذلك**
فلا يهمنا تطويل الكلام في المحاكمة بين شيخنا الأستاد واصحابنا الأخباريين في تصحيح كلماتهم او دفع الاعتراض عنها
لكني اقول لو اغمضنا عن سوء التعبير في كلمات اكثر الأخباريين لعلمنا بانهم موافقون للأصوليين في ان ادلة
حرمة العمل بالقياس والمصالح المرسلة في مقابلة الأصوليين من العامة اذ من المعلوم انهم لا ينكرون استفادة حرمة
ضرب الوالدين من فحوى قول الله تعالى ولا تقل لهما اف والاستفادة عقلية نعم ربما يخالفون الأخباريون الأصوليين
في التعدي من عموم العلة ففي قوله عليه السلام الخمر حرام لانه مسكر الذي يتمسك به الأصوليون بعموم حرمة كل مسكر
يقولون بالاختصاص بالخمر كما قال به بعض الأصوليين **والحاصل** ان الدلالة العقلية التي يعمل بها ليس
الا الفحوى الذي لا ينكره احد من الأصحاب والقياس المستنبط العلة والاستحسان والمصالح المرسلة المعمول بها عند العامة
والقياس المنصوص العلة التي يتعدى بعمومها الى الغير المذكور في الدليل كما في المذكور ولا مخالفة للأخباري
مع الأصوليين في العمل بالفحوى وحرمة العمل بالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة مشترك بين الفريقين و
التعدي من عموم منصوص العلة مختلف فيه بين الفريقين والله العالم **تخليص** التنبيه الثالث الكلام
في قطع القطاع موقوف على بيان المراد من هذه الجملة فنقول قد عرفت مما ذكرنا ان القطع صفة حاصلة للنفس
لعلة خارجية توجب انكشاف الأمر المتصور نفيا او اثباتا وجودا او عدما وحصولها يحرك الانسان الى الأمر
المقطوع به لجلب النفع او دفع الضرر من النفس وغيرها ولا شك ان المناسبة بين العلة والمعلول والسبب
المسبب شرط لا يصدق عليهما العنوانين الا بها فالماء لا يؤثر الحرارة كما ان النار لا يؤثر البرودة وهذا التناسب
امر واقع يتوقف وجود المشروط به على وجوده فما لم يوجد هذه المناسبة فيهما سواء لم يكن كالمتباينين او كا

كانت ولم توجد بعد فيكون حصول المشروط به في الصورة الثانية خيالاً محضاً وتوهماً صرفاً لا واقعية له مثلاً اذا فرضنا
توقف خروج السلطان من الدار على وجود مركوبه مع انتظار خدامه ببابها وراينا وجود مركوبه بالباب من دون انتظار احد من
الخدام وتوقفهم على بابها فلو قطعنا بخروج السلطان بسبب وجود المركوب فهذا القطع صورة خيالية لان المفروض
توقف الخروج على حضور الخدام على باب الدار ايضاً وح لو رتب القاطع على قطعه الامور الراجعة الى خروج السلطان بعد
سفهاً لكونه معتمداً في حصول القطع بما ليس سبباً لحصوله فاذا انكر هذا الفعل من احد من الناس يسمى قطاعاً ومعنا
الاعتماد في حصول القطع على ما ليس بسبب له عرفاً وعادة او عقلاً لا لما كان هذا القطع صورة خيالية لا واقع لها كان
العمل عليه لغواً فالنزاع هنا يرجع الى التسمية وحاصله ان تسمية ما هو بصورة القطع قطعاً غير صحيح واذا كان الانسان
بالتكرر قطاعاً كانت التسمية ماخوذاً من امر غير صحيح فكانت باطلة ولذا يعبر عنه بالفارسية بزود باور واذا عرفت هذه المقدمة
فقد عرفت ان اصل المطلب صحيح لا غبار عليه ثم لا نفهم معنى قول شيخنا الاستاد لان ادلة اعتبار العلم في هذه المقامات لا
يشمل هذا الفرد فان اعتبار القطع جزء للموضوع قد عرفت عدم وجوده في الاحكام الشرعية والتمثيل بالشهادة وغيرها قد
عرفت ما فيه واعتباره في تنجز الحكم عقلي والعقل لا يترتب عليه موضوع حكمه هذا كله تمام الكلام في العلم التفصيلي تخليص
اما الكلام في العلم الاجمالي فقبل الخوض في بيان المطلوب لا بد لنا من تقديم مقدمتين الاولى قد عرفت مما ذكرنا سابقاً
ان العلم التفصيلي معناه تبين الامر المعلوم بتمام خصوصياته الشخصية في مقابلة العلم الاجمالي الذي بمعناه الجهل
بالخصوصيات والعلم بالشيء المجرد من العلم بالخصوصية الشخصية المنطبق على كل من الخصوصيات مثلاً العلم بنجاسة
ما في احد الانائين مركب من العلم بعنوان النجس الممكن اجتماعه مع كل من الخصوصيتين والجهل بتلك الخصوصية بعينها و
حينئذ لا اشكال في ان الانسان المجبول بالتجنب عن النجس اعني الفرار من الضرر لا يتناول الانائين قطعاً الا ذا نعم ولا نتيجاً
بمعنى تناول الثاني بعد تناول الاول حتماً لكون ذلك علماً تفصيلياً بالابتلاء بالضرر واما تناول احدهما مع الجهل بتناول
الآخر بعد تناول الاول فله حالات احدها القطع بعدم تناول الآخر اختياراً ثانيها العلم بعدم امكان التناول ثالثها
الجهل بحصول الابتلاء بالآخر وعدمه ففي الاولى والثانية لا يبالي هذا المكلف بتناوله لاحد الانائين لان الجهل الى الفرار
ليس بقوي باعث له الى الفرار والاجتناب لان مضرية ما في هذا الاناء ليس مشاهدة ومنكشفاً بالانكشاف التام بل
على سبيل الاحتمال في الشبهة البدوية وسيجي الكلام فيها واما الحالة الثالثة التي لا يعلم بوقوع التناول للآخر وعدمه
فالظاهر ان العقلاء لا يتناولون شيئاً من الانائين الا بعد البناء على عدم تناول الآخر حتماً ولا يخفى ان الضرر المتصور
في مقام العلم الاجمالي لحصول الضرر بالتناول اما ضرر دنيوي او اخروي اعني العقاب من حيث حصول العصيان ويحتمل

الفرق في الحالة الثالثة بين ان يعين المولى الضرر فيستقبل حصوله بتناول احدهما هو العقاب او الضرر الدنيوي فيتحرز ويجتنب في الثانية
دون الاولى نظراً الى ان العقاب بلا بيان والبيان لا يكون كاشفاً من تمام خصوصيات المتيقن
له عن غيره فلم يتصل البيان بالوصف المذكور كان العقاب قبيحاً ولا يمكن صدوره من المولى الحكيم خصوصاً بعد
اذن العام بحلية جميع الاشياء بقوله كل شيء لك حلال حتى تعلم الحرام بعينه المقدمة الثانية وجوب الاطاعة حكم عقلي
لا يامر به الشارع الا امضاء وارشاداً بمعنى ان الامر المولوي بها لا يمكن من الشارع وذلك لان الامر بالطاعة يوجب الطاعة
والاطاعة والامر بالاطاعة ايضاً يحتاج الى موجب للطاعة وهكذا ابداً فيتسلسل وهو باطل وما يستلزم الباطل باطل
وهذا واضح فالاطاعة التي هي موضوع حكم العقل لا يمكن ان يكون مجملاً عند العقل فانه لا يحكم بالمجمل الغير المعلوم عنده
وعلى هذا لا يمكن ان يكون العاقل الحاكم بوجوب الاطاعة جاهلاً بها ذاتاً ووصفاً بمعنى ان العاقل يحكم من غير مسامحة بان ايل
بان العبادات تحتاج في صحتها الى قصد القربة وفي غيرها لا يحتاج اليها وذلك لان الغرض في الامر العبادي غير معلوم عند
المامور فلا محالة لا بد وان ياتي بالمامور به بعنوان كونه مأموراً به وفي التوصليات يعلم بالغرض فياتي لتحصيله والاتيان
بها بداعي الامر موجب للكمال بمعنى ان العبد المطيع المحب للمولى ان اغمض عن الاغراض ولم يلاحظ في مقام العبودية سوى
اطاعة امر المولى يكون اتيانه بذلك العمل مقرباً بخلاف ما اذا كان نظره الى تحصيل الغرض فان فعله غير مقرب
له الى المولى والحاصل ان الخلاف في اعتبار الوجه وعدمه خلاف في موضوع حكم العقل وكذلك الكلام في ان
الامتثال بالعلم الاجمالي وترك الطريقين والعمل بالاحتياط متحقق في موضوع حكم العقل المعلوم عنده ذاتاً ووصفاً
فلنكتف المقدمتان في ذكرهما لتبيين ما نذكره في كلام شيخنا الاستاد ره فلنشرع الآن فيما ينبغي ان يقال في العلم
الاجمالي فنقول قال شيخنا الاستاد هل العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي في الاعتبار يعني في الآثار والتاثير في اتباع الامر المطيع
به واتماماً قلت معنى قول شيخنا هو هذا اشارة الى ان العلم صفة حاصلة للنفس وامر واقعي حاصل باسبابه الواقعية
وليس من الامور الاعتبارية كالامارات والاصول كما حققناه سابقاً بل اعترف به شيخنا الاستاد بقوله والحاصل
ان كون القطع حجة غير مجعول الخ وكيف كان فقد جعل التكلم في ان العلم الاجمالي كالتفصيلي تارة من حيث تنجز التكليف
به واخرى من حيث كفايته في مقام الاطاعة والامتثال وجعل الكلام في الحيثية الاولى تارة في وجوب الموافقة القطعية واخرى
في وجوب الموافقة القطعية الى مسئلة البرائة والاشتغال وجعل الكلام في هذا المقام في تنجز التكليف من
حيث حرمة المخالفة القطعية ومن حيث الاكتفاء بالعلم الاجمالي في مقام الامتثال وقدم البحث عن الاكتفاء به في مقام
الامتثال الحتمي مع امكان الاتيان بالمكلف به بالعلم التفصيلي في جواز الصلوة في الثوبين المشتبهين بالنجس او

العصيان امكان الصلوة في غيرهما وجعل المانع عن ذلك الاجماع على عدم جواز التكرار في العبادات معللاً ذلك بحصول الامتثال بذلك مضى فيما يحتاج الى قصد الاطاعة **تخليص تحقيقي** اقول بعد ما قدمنا لك من ان الامر بالاطاعة حكم عقلي وموضوعه اعني الاطاعة مما لا يمكن الاجمال فيه عند العقلاء فلا يكون البحث عنها الا لغواً وعبثاً لا يحتاج الى عنوانه لان العقلاء انما يكون بوجوب اتيان ما امر به المولى فاذا علم المامور به عند العقلاء فان من سمع امر المولى بقوله اسقني ماء يرون العقلاء اتيانه بالماء وغيره من المامور به خصوصاً اذا لم يتغير الماء او لم يأت بالماء لتخير بل يعاتبه المولى بان المامور به الاتيان بالماء ولا ينكر عليه العتاب بل العقاب واما اذا لم يسمع لفظ الماء بل سمع الامر بالسقي ولم يعلم ان المطلوب هل هو الماء او الشراب فان قدر على تحصيل العلم بالمطلوب او ما يقوم مقامه فيجب في تكرره اذا لم يقدر على تحصيله فلا مجال له من الالتزام بالاتيان بما يحصل المطلوب المامور به ولو بالتكرار كما في الجمع بين القصر والاتمام في السفر الى اربعة فراسخ ان لم نقل بان المامور به معلوم بكونه القصر او الاتمام وعلى هذا فما افاده طريق امكن من الاجتهاد والتقليد والعمل بالاحتياط مع تعذر وتحقق الاطاعة على حد ممنوع لا يقال معنى الاحتياط الاتيان بالمامور به على كل حال ولا يريد المولى من المامور الا اتيانه بالمامور به وحصوله من العبد وهذا المعنى حاصل باتيانه في ضمن ما يأتي به المامور لانا نقول العقل الحاكم بوجوب اطاعة المولى اذا كرر المامور بحيث يكون الاتيان بالمامور به المعلوم منه والاتيان به والاتيان بغيره ليس مطيعاً محضاً بل مطيع وعاص من حيث تخلفه عن ما طلب منه المولى ويعد لاعباً ودعوى ان العقلاء يرون هذا العمل لعباً اطاعة كلام لا نعرفه والعهدة على قائله ولا يخفى ان مراد من قال بلزوم العلم بكون المأتي به مقرباً حين الاتيان به ان المامور لو اتى بالمامور به المعلوم وحده فلا شك في كونه مقرباً للعبد عند المولى بسبب الاطاعة وليس كذلك لو اتى به مع غيره بل مبعد له عن المولى لانه حينئذ كاللاهي بالمولى وعلى هذا فمنع شيخنا الاستاد لهذه الدعوى وقول هذا القائل بدعوى صدق الاطاعة لا نفهم له معنى محصلاً و يظهر مما ذكرنا عدم الفرق في ذلك بين موارد الحاجة الى التكرار وغيره لمن يقدر على تحصيل العلم او ما يقوم مقامه في لزوم الاستعاذة قبل الحمد في الركعة الاولى فلا يجوز له الاحتياط وترك الطريقين ثم يجوز ذلك اذا علمنا بجواز ذلك ولم يحتمل كون الاستعاذة مانعاً عن صحة الصلوة باعتبار عدم العلم بكونه جزءاً للمامور به فالكلام في تقديم العمل بالعلم الاجمالي مع امكان الاجتهاد والتقليد عليهما وبعبارة اخرى في جواز ترك الطريقين والعمل بالاحتياط بل العمل بالاحتياط اولى ولا يجوز ترك الطريقين والعمل بالاحتياط والحق الحقيق بالتحقيق ان يقال بلزوم العمل بالامارات وجواز ترك الطريقين سواء قلنا باعتبار الامارات من باب حجية مطلق الظن او الظن الخاص وذلك لان العمل بالامارات والاكتفاء بها انما هو بحكم الشارع ولعله انه لم يوجب العمل بالعلم ولو تفصيلاً في مقام الامتثال بل جعل العمل بالامارات كافياً تسهيلاً على العباد كما وضح في كيفية تجويز جعل الامارات وامكان ذلك في مقابل قول ابن قبة وسواء في ذلك لزوم التكرار من العمل بالاحتياط او عدمه

بالامتثال بما يحصل له الطريق وعدم الزامه باتيانه بالواقع على ما هو عليه على تقدير التخلف بكون العمل بالامارة الزاماً بما لا يطاق ويحتمل المنع منه كما صرح به شيخنا في اثناء كلامه لكن في صورة استلزامه تكرار العبادة **لا يقال** فرق واضح بين حجية الامارات من باب الظن المطلق وحجيتها من باب الظن الخاص فان حجيتها عند الانسداد من باب العلم على الاول دون الثاني ومع امكان الامتثال بالعلم الاجمالي بالاحتياط لا يجوز العمل بالامارات لعدم انسداد باب العلم في الجملة **لانا نقول** القائل بالانسداد انما يقول به مع امكان الاحتياط بمعنى انه لو وجب العمل بالاحتياط ويقول بجواز العمل بالامارات مع امكان الاحتياط فالعمل بالامارات مرخص فيه عنده مع احتمال كونه ممنوعاً على دلالة قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر على المنع من تحمل العسر وكيف كان يمكن ان يقال الاحتياط ترك العمل بالاحتياط الا لزوم فقد الطريقين او العمل بالامارات والله العالم **تتمة التخليص** ربما يحصل القول بجواز الاكتفاء في الامتثال بالعلم الاجمالي والاحتياط وترك الطريقين مبنياً على القول باعتبار قصد الوجه فلا يجوز على القول بالاعتبار ويجوز على القول بعدم اعتبار بناء على اعتبار الامارات من باب الظن الخاص وفيه ان القائل بعدم اعتبار قصد الوجه يجوز ترك العمل بالطريقين والامتثال بالاحتياط لا معنى لجعله الاحتياط في معرض بسبب ذهاب جماعة الى المنع لان ذهاب الجماعة الى المنع ما لم يصل الى حد الاجماع لا اعتبار به ولا حجية له وعلى هذا فلا ينبغي ابتناء المسئلة على اعتبار قصد الوجه وعدمه بل يجب ان يقال ببطلان عمل تارك الطريقين بالعمل بالاحتياط وان قلنا بعدم اعتبار قصد الوجه لما تقدم من كون جعل الامارات كافياً في الامتثال مغنياً ايانا من تحصيل الواقع حتى في صورة امكان تحصيل العلم التفصيلي بالواقع وما قاله الشيخ من ان ادلة اعتبار الظنون دلت على جواز الاكتفاء بها من الواقع ولا يعين العمل بها كلام صحيح في مقابلة تحصيل الواقع بالعلم التفصيلي لا بالعلم الاجمالي لانه القدر المسلم من كونه طرف التخيير للمكلف في مقام الامتثال وعلى هذا فنقول لما كان الاطاعة والامتثال امراً واحداً وموضوعاً لحكم العقل بتمام خصوصياته فصدقه منوط بان يعمل العبد بالمامور به ويأتي به عالماً او بامارة اكتفى الشارع بها في مقام الامتثال وهذا فيما لا يستلزم التكرار مثل الاستعاذة في الركعة الاولى قبل الحمد او الاستغفار عقيب التسبيحات القائل بوجوبها بعض الاصحاب وامثالهما مما يكون في ادخاله في الصلوة احتمال المانعية لا بقصد الجزئية بل بقصد الذكر لئلا يكون تاركاً لهما على تقدير الجزئية وعلى هذا ما التزم به شيخنا الاستاد من الاتيان بالمامور به اجتهاداً او تقليداً بقصد الوجوب ثم العمل بالاحتياط لا مقتضى له هذا تمام الكلام في الاكتفاء بالعلم الاجمالي في مقام الامتثال والله العالم

تخليص تحقيقي اما الكلام في كون العلم الاجمالي منجزاً للتكليف بالنسبة الى الحرمة المخالفة القطعية فنقول لا

ينبغي الاشكال بل التكلم في هذه المسئلة لان المخالفة القطعية لا يمكن حصولها الا بعد حصول العلم التفصيلي بها
مثلا المخالفة القطعية في الانائين المشتبهين بالنجس لا يحصل الا بعد تناولهما او العلم بالتناول لهما دفعة
او تدريجا المسارق مع تناول النجس الواقعي ففي كل مورد كانت المخالفة بهذه المثابة فهي مخالفة بالعلم التفصيلي
لان النجس المجتمع مع احد الخصوصيتين معلوم تفصيلا ولا يجري شيء من اصلي عدم نجاسة هذه الانائين او تلك
الاناء لان الغاية اعني العلم بالنجاسة في احدهما حاصلة ولو كانت مرددة بينهما وما ترى من تجويز المخالفة القطعية
في الامثلة التي ذكرها شيخنا الاستاد واجاب عنها ليس بمخالفة قطعية وذلك لان فيها قالوا من الرجوع الى
الاصل او التخيير في مسئلة اختلاف الامة الى قولين لم يدل دليل عليهما فلان الحكم الواقعي فيهما غير معلوم لعدم
دليل على احدهما حتى يقال العمل بالاصل مخالفة قطعية اذ المفروض عدم العلم بالحكم الواقعي لعدم دليل
على احد القولين فلا يقاس بالعلم بنجاسة احد الانائين حتى لا يكون للرجوع الى الاصل موقعا فيتعين
العمل بالاصل والتخيير لعدم الترجيح وعدم التعيين فيكون من قبيل التخيير بين المتزاحمين لا يكون لاحدهما اهمية
لا يقال لازم الاختلاف على القولين نفي الثالث بالاجماع والعمل بالاصل والتخيير خارج عن القولين
لانا نقول نفي القول الثالث لا ينافي الحكم بالاباحة او التخيير في الظاهر في مقام عمل المكلف لعدم علمه
بالحكم الواقعي والالتزام باحد القولين ترجيح بلا مرجح ودليل وبعبارة اخرى تنجز التكليف بالحكم الواقعي
متوقف على العلم بشخص الحكم ولو مرددا كالنجس المردد بين الانائين الدال على اجتنب عن النجس في الانائين
والمفروض عدم الدليل على احد القولين فلا تنجز للحكم الواقعي بالنسبة الى المكلف فيما اختلف فيه
الامة على قولين واختيار احدهما ترجيح بلا مرجح ومخالفة الحكم الواقعي الغير المنجز ليس مخالفة قطعية حتى
يكون حراما ولا منافاة بين ذلك ولزوم الالتزام بالحكم الظاهري للاصل او التخيير كدوران الامر بين المتزاحمين
لا ترجيح لاحدهما **واما** في قول بعض الاصحاب بجواز ارتكاب المشتبهين دفعة وتدريجا فهو كلام باطل
من راسه فلا نحتاج الى تصحيح ما يتفرع عليه من مسئلة شراء الجارية بالمشتبهين باحد التوجيهات وتطويل الكلام
في فروع المسئلة يخرجنا عن المقصود اعني التخليص عن الزوائد دليلا على فساد اصل قول القائل **واما**
مسئلة التداعي وتنصيف الحاكم ما تداعيا فيه فهو بظاهره مخالفة عملية من الحاكم للعلم التفصيلي بعد التبعيض
فلا نحتاج فرض بيع الدار بثالث والمجوز لحكم القاضي بذلك كون ذلك صلحا قهريا من المالك الحقيقي للاشياء
اعني الشارع وعلى هذا التقدير فلا ريب في صحة البيع بعد وقوع الصلح القهري كما لو تصالحا بالاختيار

ويظهر مما ذكرنا حال الدرهم المشترك فان القضاء بتنصيف احدالدرهمين مخالفة للعلم التفصيلي بعد التبعيض
ولا يحتاج الى فرض شراء الثالث للنصفين وبعد تصحيح عمل القاضي بالصلح القهري من الشرع يتفرع عليه صحة
المعاملة **واما** مسئلة الاقرار بالعين لشخصين فلنا ان نلتزم بخروج ما يجيزه المقر لغير المتصرف عن ملكه وصيرورته
ملكا للمقتلم للحيلولة فيصير ملكا شرعيا للمقر له كما في بدل الحيلولة **واما** مسئلة انفساخ العقد بالتحالف وورود
الثمن الى البايع والثمن الى المشتري فان الانفساخ الحاصل بالتحالف مخرج المورد عن كونه مخالفة للعلم التفصيلي
كما لا يخفى **والحاصل** ان معنى المخالفة القطعية اينما وجدت كانت الحرمة لازمة لها لحصول العلم التفصيلي
بحيث كونه مخالفة للمعلوم بالتفصيل لا المعلوم بالاجمال ففي الارتكاب الدفعي والتدريجي للباني عليه متعمدا لا اشكال
في حصول المخالفة مع حصول الارتكاب الباقي مع كونه متعمدا وقاصدا له ولم يصادف قصده الارتكاب يصير المخالفة
احتمالية مع صدق التجري كما انه لا اشكال في جواز ارتكاب احد المشتبهين مع كون الاخر خارجا عن الابتلاء لا نعلم
الى الشبهة البدوية **تبصرة** ما قلنا من حرمة المخالفة القطعية للعلم الاجمالي لكونها راجعة الى مخالفة العلم التفصيلي
انما هو في المخالفة العملية واما المخالفة الالتزامية بالنسبة الى كل ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله الذي يجب الالتزام والاعتقاد
والتدين به لكونه من لوازم تصديق النبوة فلا ربط له بالمقام ولا دليل على وجوب الالتزام بالاحكام الجزئية في
الاحكام الجزئية الفرعية ولو فرض دليل يدل على وجوب الالتزام بها فينصرف الى ما هو معلوم بالتفصيل لا
بالاجمال والمخالفة الالتزامية للمعلوم بالاجمال لا باس به اذ لا دليل على حرمته حتى يقال انها جائزة ولا باس به
معللا باخراج الاصل له عن موضوع الحكمين كما قال به شيخنا الاستاد واتعب نفسه باجراء الاصلين في المثال المذكور
في كلامه في فرض الحلف على الوطي وترك الوطي في الوقت المعين للمرئة المعلومة اذ الاصلان غير جاريين حتى يخرجا
المورد عن موضوع الحكمين وذلك لوضوح حصول غاية الاصل في احدهما الغير المعين فلا نطيل الكلام
بذكر ما في اجراء الاصول في الشبهة الحكمية او الموضوعية وقد تبين مما ذكرنا الى هنا ان العلم الاجمالي منجز للتكليف
بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية العملية دون غير هذه الصورة اما في صورة خروج الطرف الاخر عن محل
الابتلاء فلصيرورة الشبهة بدوية واما في صورة احتمال الابتلاء مع الالتزام بعدم الارتكاب بل مع الخلو
عن الالتزام بالارتكاب وعدمه فلا يتنجز الحكم اصلا بل يجب ابقاء مقلدا المعلوم بالاجمال فرادا عن حصول
المخالفة العملية القطعية فلعدم حصول المخالفة القطعية وعدم الدليل على حرمة المخالفة الاحتمالية
وكذا لا دليل على وجوب الموافقة القطعية الا بالنظر الى بعض الاخبار ستذكر الكلام فيها ان شاء الله

فقد تلخص مما ذكرنا ان اللازم في موافقة العلم الاجمالي ابقاء المعلوم بالاجمال فرارا عن حصول المخالفة القطعية ولا يجب غير ذلك نظرا الى القاعدة والقول بجواز ارتكاب كل المشتبهين تدريجا نظرا الى وجود الدليل على جواز الارتكاب في كل من طرفي الشبهة وحصول العلم بالمخالفة بعد ارتكاب الطرف الآخر كلام خال عن التحقيق اذ العقل لا يفرق في قبح مخالفة المولى بين حصول العلم بالعصيان حين العمل او بعد الفراغ عنه وادلة اعتبار الاصول ليست دالة على اعتبارها حتى مع حصول العلم التفصيلي بعد الارتكاب كما لا يخفى على المتامل فيها ولان اجراء الاصل المجوز للارتكاب في الاول والثاني في مقام العلم بنجاسة احد الاناءين غير صحيح لان الغاية لاحد الاصلين اعني العلم بالنجاسة ولو مرددا حاصلة فيسقط الاصلان عن الاعتبار وعلم بعلم من القائل بجواز الارتكاب تدريجا اخراج هذه الصورة **واما** في صورة امكان اجراء الاصلين كما في صورة التوضي بالماء المشتبه بالنجس بحيث يحصل العلم الاجمالي بنجاسة البدن او بقاء الحدث او طهارة البدن وارتفاع الحدث فيجري اصل الطهارة اي استصحاب طهارة البدن مع اصالة بقاء الحدث فيحكم بلزوم التوضي بالماء الطاهر من دون تطهير البدن لبطلان كلام هذا القائل بما هو من حيث العلم بكذب احد الاستصحابين فيسقط اعتبارهما لعدم التعيين ولا اثر لاجرائهما وحينئذ يتخير المكلف بجواز الدخول في الصلوة بين تطهير البدن والتوضي عن الحدث ولا يجوز الدخول بدونهما **والحاصل** انه لا يتصور في هذه الصورة الارتكاب التدريجي حتى يكون حصول العلم بالمخالفة بعد العمل فان الدخول مخالفة قطعية للعلم بعدم جواز الصلوة اما للنجاسة او للحدث **فان قلت** لو سلمنا عدم الفرق في حرمة المخالفة بين العلم بها حين العمل لا نسلم ذلك فيما اذا لم يعلم بحصول الارتكاب بالنسبة الى الثاني
(اجمع فيما اذا علم بوقوع الارتكاب للثاني بعد الاول ولكن لم)
عنده **قلت** يكفي في حصول العلم بالمخالفة طرو ارادة ارتكاب الثاني والشروع فيه فيصير حينئذ محل الكلام عدم الفرق عند العقل في حرمة المخالفة واستحقاق العقاب بها بين العلم بها حين العمل او بعده وفيما نحن فيه كما انه لا يفرق في ذلك بين ان يكون المخالفة لحكم واحد بالنسبة الى موضوعين كالنجاسة المرددة بين الاناءين او الحرمة المرددة بين امراتين او لحكام متعددة لموضوعين كوجوب وطي الجارية وحرمة وطي الزوجة للحلف باحدهما في وقت معين فان ترك وطي الجارية ووطي الزوجة مخالفة قطعية للحكم الشرعي الواجب امتثاله واقل مراتب الموافقة الاجمالية انه لم نقل بوجوب الموافقة القطعية بوطي الجارية وترك وطي الزوجة في الوقت المعين في الحلف مثلا لتحصيل البرائة اليقينية واجراء الاصل في طرفي الشبهة غير جائز للعلم بكذب احد الاصلين لا على التعيين **والحاصل** ان العقل لا يجوز المخالفة لحكم المولى باي صورة فرضت واي حالة كانت وعدم وجوب الموافقة

الاجمالية في الشبهة الغير المحصورة لعدم امكان تحصيلها ولو كانت ممكنة لكان العقل حاكما بتحصيلها لا **يقال** مقتضى العلم الاجمالي بحكم الشارع عدم تعينه والكلي ما لم يتشخص لا وجود له فان الحكم المردد بين الوجوب والحرمة لا يعد حكما فلا حكم معين من الشارع حتى يكون الاتيان به واجبا وان شئت قلت به العقاب على المعلوم بالاجمال عقاب بلا بيان فلا يجب الاتيان بشيء من طرفي الشبهة فالموافقة الاجمالية ليست امتثالا فلا داعي الى تحصيلها **لانا نقول** لا شك في كون حكم الشارع شخصيا ومتحققا في ضمن فرد وجهل المكلف بالتشخص غير جاعل للحكم خارجا عن التشخص النفس الامري واما الثاني ففي اثبات كون الجهل بالخصوصيات علة عقلية والعقل لا يرى المكلف معذورا بالمرة واقل مراتب الموافقة الاجمالية بكونه مرتبة وشانا من شئون الامتثال بسببها يخرج العبد عن كونه مخالفا للمولى ورضاه المولى بهذا المقدار رفقا ورحمة وشفقة لا ينافي مقام المولوية **فان قلت** فينبغي الالتزام بوجوب الموافقة القطعية لتحصيل العلم بالبرائة ولان الاتيان باحد المحتملين ترجيح بلا مرجح **قلت** اولا لعلنا نختار في محله الالتزام بوجوب الموافقة القطعية والاتيان بما يحصل به البرائة اليقينية وثانيا **نقول** لو قلنا بحكم العقل بالاكتفاء بالموافقة الاجمالية حذرا عن المخالفة الكلية نقطع بحصول البرائة اليقينية بنفس الموافقة الاجمالية والترجيح بلا مرجح لا باس به كما في سائر موارد التخيير في الامتثال **و اما الكلام** في تردد الحكم بين المكلفين كالجنابة الحاصل لواجد المني في الثوب المشترك او المردد بين الذكر والانثى كالخنثى المشكل فلا اشكال في عدم حصول المخالفة القطعية لكل واحد من واجدي المني باستصحاب طهارة نفسه بل لا يتنجز التكليف بالاغتسال لاحدهما لعدم علمه بالجنابة **نعم** لو جامع الذكر الخنثى والانثى فعلى الخنثى الغسل دون الذكر والانثى لكون جنابة الخنثى معلوما بالتفصيل بالوطي من الانثى او بوطي الذكر له ولا يعلم كل من الذكر والانثى بحصول الجنابة له وعليك بملاحظة الفروع المترتبة على هذين الفرعين والحكم بوجوب الاجتناب فيما يلزم منه المخالفة العملية واجراء الاصول في غيرها هذا تمام الكلام في القطع التفصيلي والاجمالي

و هذا اوان الشروع في بيان حجية الظن و ما يتعلق بها ولله الحمد على ما رزقني من تمام الكلام في القطع و ما يتعلق به و قد فرغت من كتابة هذه الاوراق في شهر محرم الحرام ١٣٢٤ و انا العبد الذليل الحقير المذنب ابن محمد حسن عبد المجيد الخوانساري غفر ذنوبهما الشهير بسعادت يار

بسم الله الرحمن الرحيم

تخليص في حجية الظن نقول بعون الله تع قولنا في حجية الظن مع ان المعلوم مما ذكرنا في القطع ان الظن

ليس بحجة ولا بطريق وانما الحجة والطريق اسبابا حصوله كما كان كذلك الكلام في القطع بملاحظة

التبعية لشيخنا الاستاد في العنوان والكلام في الظن يقع في مقامين الاول في امكان التعبد بخبر

الواحد وساير الامارات والثاني في وقوعه اما الكلام في الامكان في مقابل القائل بالامتناع

لاستلزامه تحليل الحرام الواقعي فيما اذا اخبر الواحد العادل بحلية الواقعي لنفس الامر وتحريم الحلال

الواقعي في عكس المذكور وتفويت الواقع بالانقلاب بتفويت المصلحة على المكلف وهو ممتنع في حق

الشارع الحكيم والجواب جواز ذلك بملاحظة مصالح يعلمه الشارع وبملاحظتها فيما نريد لك لو كانت

المصلحة التسهيل على المكلف غاية الامر لزوم تدارك ما فاته من المصلحة على المكلف بسببه لكون

الامر بيده ابتداء وتداركا بل لنا الاغماض عن لزوم التدارك لان تقديم الاسباب المفيدة

المصالح العامة على الضرر الخصوصي احيانا امر لا قبح فيه ووقوعه اكثر من ان يحصى فان نزول

المطر للمصلحة العامة لا قبح فيه مع ورود الضرر على بعض الناس لاجل خراب بعض الدور وفساد

بعض الامتعة الى غير ذلك من الامثلة ودليل الاخر على الامتناع استلزام ذلك القول بخبر الواحد عن الله

لكون الاخبار عن النبي اخبارا عن الله بواسطة النبي وقبول خبر الواحد في الاخبار عن الله غير جايز في غير النبي كما

واما كون اخبار النبي اخبارا عن الله فلقوله تع ان هو الا وحي يوحى علمه شديد القوى والجواب ان الاخبار

عن الله تع يحتاج الى امر لا يحتاج اليه الاخبار عن النبي اعني به الوجه الى الله المعبر عنه في كلام الاساطين

بجنبة ملي الرب التي بها يأخذ الحكم عن الله وبه يصير مبينا نبيا يخرج خبره عن كونه خبرا واحدا بالمعنى المعروف

وان شئت قلت اخبار النبي عن الله انه خبر واحد لكن المخبر عن الله متصف باوصاف بها يمكن قبول خبره عن الله

ولا يمكن ذلك في غير النبي من المخبرين فلا ملازمة ويظهر مما ذكرنا ما في كلام شيخنا الاستاد في جواب

دليل ابن قبة كما لا يخفى على المتأمل **تخليص** اما الكلام في المقام الثاني اعني الوقوع مع امكان تحصيل العلم

وعدم الانسداد الذي هو محط الكلام ومحل البحث اذ في زمان الانسداد وعدم امكان تحصيل العلم فالعمل

بكل ما افاد الظن الشخصي غير قابل للتامل فيه **فنقول** في محل البحث قبل رفع

الحجاب عن وجه المرام لا بد من تقديم مقدمة يرتفع بها الاوهام وينتبه الراقدين عن المنام كما ان النفس بعد

حصول العلم باسبابا محصلة له يتبع المعلوم والامر المقطوع بمعنى انه بحصول هذه الصفة يتحرك الانسان الى اتباع

في بيان امكان التعبد بالامارات الظنية في قبال امتناعه

دون حاجة الى امر خارج عن نفس حصول القطع بذلك الشئ لكون الفطرة والجبلّة حاكمة بجلب النفع ودفع الضرر وتحصيل الملايم للطبع والفرار عن المنافر له كذلك اذا حصل الظنّ للنفس بالاسباب المحصلة له في زمان انسداد باب العلم يتبع الامر المظنون بمعنى انّ النفس يحرك الانسان الى اتباع الامر المظنون الفعلي وعلى هذا فالبحث عن امكان التعبد بالظنّ ووقوعه في زمان الانسداد لا معنى له كما كان الا في حجيّة القطع كذلك وعلى هذا فيختصّ ويتمحّض البحث عن امكان التعبد بالظنّ ووقوعه في غير زمان انسداد باب العلم بمعنى انّ لنا ان نجوّز للشارع ان يجعل امورا محصِّلة للظنّ نوعا حجّة ويحكم على المكلفين بوجوب الاتباع ذلك الامر المظنون وان لم يفد الظنّ الفعلي وتكليفه بتخييره بين تحصيل العلم بامر تكليفي وبين عدم تحصيله واتباع الامر والسبب المحصِّل للظنّ نوعا وذلك لانّ القادر على تحصيل العلم بما يدفع عنه الضرر لا يكتفي بالظنّ الفعلي في دفعه فضلا عن الاكتفاء بما يفيد الظنّ نوعا فلا نحتاج في عدم جواز العمل بما يفيد الظنّ الفعلي فضلا عمّا يوجب الظنّ النوعي الى دليل على الحرمة او عدم الحجيّة لانّ النفس ما لم يعلم بما يلزمه على اتباعه لا يتحرك اليه وعلى هذا فالاستدلال على حرمة العمل بالظنّ غير محتاج اليه وانما المحتاج اليه اقامة الدليل على انّ الشارع جعل بعض الامور المحصّلة للظنّ نوعا حجّة بمعنى تخيير المكلف بين تحصيل العلم او العمل بما يوجب الظنّ نوعا كما ينادي بذلك عنوان البحث عن حجيّة ظواهر الكتاب وخبر الواحد والشهرة والاجماع المنقول الى غير ذلك وعلى هذا فلا نقيم الدليل على حرمة العمل بالظنّ حتى يورد علينا بانّ الكلام في الحجيّة وعدمها لا في الحرمة وعدمها ويجاب بانّ الشيخ القائل باستتباع الاحكام الوضعية التكليفية فمقصوده من الحرمة عدم الحجيّة يكفيه عدم الدليل عليها ولا حاجة الى اقامة الدليل على العدم واطالة الكلام بالنقض والابرام في هذا المقام يخرجنا عن المقصود اعني التخليص عن الزوائد اذا عرفت هذه المقدمة فاعلم انّ الكلام في جعل الامارات كالخبر الواحد وغيره كائنا ما كان بعد اثبات امكانه يغنينا عن تصور ما يجوّز او يحسّن او يوجب جعل الشارع ايّاها بمعنى امكان الوقوع وعدم القبح على الشارع كاف عن التكلم في المجوّز للشارع في جعله ايّاها وقد اشرنا الى انّ تفويت المصلحة على المكلف مع التدارك بوجه آخر بملاحظة المصالح المنظورة عنده كاف في عدم قبحه وجواز الجعل له بل قلنا بعدم لزوم التدارك ايضا فلا نطيل الكلام في الوجهين الذين ذكرهما شيخنا في تصوير التجويز للتعبد بخبر الواحد على الشارع والنقض والابرام عليه تبصّر

قد يلوح من اقامة الادلة الاربعة على حرمة التعبد بالظنّ وقول الشيخ الاستاد في طيّ كلماته العقاب على العمل بالظنّ في بعض الصور دون بعض انّ حرمة العمل بالظنّ بمعنى التديّن والتعبد به واسناد مدلوله الى حكم الله في عالم القصد بمعنى حرمة هذا القصد وان طابق العمل به الواقع من غير مخالفة للاصول الجارية في العمل بالظنون لا حرمة فيه وليس بحرام قطعا اذ لا دليل عليها بل يثاب على العمل لاتيانه بالمامور به الواقعي وان لم يطابق الواقع او كان مخالفا للاصل الجاري في العمل بالظنون فالعقاب ليس لنفس العمل بالظنّ بل لتفويت الواقع على نفسه بغير اذن الشارع فلا نتعقل الحرمة الذاتية للعمل بالظنّ مثلا اذا اخبر العادل بوجوب القصر في السفر الى اربعة فراسخ وعمل به المكلف وكان وظيفته في الواقع الاتمام بحكم الخطاب الواقعي واستصحاب وجوب الاتمام فالعقاب ليس للعمل بخبر الواحد العدل الذي لم يدلّ دليل على وجوب العمل به ولا المخالفة للاستصحاب بل لترك الصلوة المامور بها الواقعي فانّ الماتي به غير مامور به والمامور به اعني الاتمام متروك فالعقاب على تركه ولو فرضنا كون الوظيفة الواقعية القصر وقصر المكلف فاتى بالمامور به الواقعي ولم يخالفه بل خالف استصحاب وجوب الاتمام فلا نتعقل العقاب على التعبد بنفس الظنّ لانه قصد معصية لم تحصل ولم ينسب ذلك الى الله بلسانه حتى يكون افتراء ومخالفة الاصل مخالفة للطريق لا عقاب عليه الا اذا خالف ترك العمل بالواقع بمخالفته والحرمة التشريعية اذا لم يكن داخلا تحت عنوان البدعة او الافتراء لا دليل عليها ومجرد قصد التشريع لا دليل على حرمته وبالجملة لا دليل على حرمة العمل بالظنّ تكليفا يعاقب عليه وعلى هذا فعلينا الجواب عن الادلة المدّعى دلالتها على الحرمة فنقول اما قوله تع قل الله اذن لكم ام على الله تفترون فدالّ على حرمة الافتراء ومعناه عرفا ولغة هو الكذب عليه والاخبار عنه بما لا واقع له في الخارج فاذا قال احد قال الله تعالى صوم يوم الجمعة حرام مثلا ولم يدلّ شئ من الادلة الحاكية لقول الله عليه فحكم بذلك افتراء والعمل بالظنّ من غير ان يقول العامل به انه قول الله تع لم يفتر على الله بشئ وان كان متعبدا به في عالم القصد ومتديّنا به ومسندا له الى الله في قصده مع علمه بعدم الاذن من الله به ودعوى صدق الافتراء على مجرد ما لم ياذن به الله من غير اسناد القول الاخباري عليه منافية لمعنى الكذب اذ في تحقق معناه الاخبار القولي واما قوله عزّ وجلّ يقضي بالحق وهو لا يعلم فانما هو للكذب بالضمير فانّ القاضي المخبر بالحق لاحد المتخاصمين يخبر بامر بين احدهما استحقاق المحكوم له للمتنازع فيه والاخر اخباره

بعلمه بذلك ولما كان الاخبار بالثاني كذبا يعاقب عليه لا لذات عدم العلم بالحق مع ان الكلام في
العمل بالظن لان في العمل بغير العلم تعبد بالظن باطل لصدقه على العمل بالشك والجهل الصرف (بغير العلم ودعوى ان العمل) ولم يعلم من
قول الامام رجل يقضي بالحق وهو لا يعلم كونه عاملا بالظن بل ظاهره الجهل الصرف واما الاجماع المنقول
من فريد البهبهاني على كون عدم الجواز بديهيا عند العوام فضلا عن العلماء فالبداهة بمعنى عدم الحجية
في مقابل امكان تحصيل العلم بمعنى انه مع انفتاح باب العلم ليس بحجة فهو كلام علمي لا ربط له بالحرمة
التكليفية الموجبة للعقاب التي هي محل البحث فالدليل مثبت لغير المدعى واما العقل فتقبيحه للمكلف اذا
اذا اتى بما لم يعلم وروده من المولى منتسبا له اليه فمسلم لانه مكلف بتحصيل اليقين وهذا لا ربط له
بالتعبد والتدين بالظن والحاصل ان التعبد بالظن اذا لم يخالف الواقع لا حرمة له ولا عقاب عليه
حتى في مورد مخالفة الاصل الجاري في المسئلة كما مثلنا بالقصر والاتمام فانه لا عقاب فيه مع
اصابة الواقع ولو خالف استصحاب وجوب الاتمام وبالجملة عدم حجية العمل بغير العلم مع امكان تحصيله
والعمل به لا اشكال فيه وحجيته يحتاج الى اذن الشارع وتعيينه ما يجوز العمل به فكلما اذن الشارع
في العمل به يجوز العمل وان لم يفد الظن الفعلي بل ولو كان الظن الفعلي الغير المعتبر على خلافه وكلما
لم يكن كذلك بمعنى ان الشارع لم ياذن العمل به فلا يجوز العمل به وان افاد الظن الفعلي لان المناط في
ذلك اذن الشارع وعدمه وجعل الشيء طريقا الى مطلوبه لا الظن وحينئذ فعلينا بيان ما عينه الشارع
طريقا اذن **تخليص تحقيقي** مما امضى الشارع العمل به ظواهر الالفاظ من حيث المعنى اللغوي
الذي يؤخذ من اهل اللغة ومن حيث فهم المراد الذي لا بد فيه من اجراء الاصول اللفظية العقلائية
من اصالة الحقيقة وعدم القرينة والاشتراك والنقل والتخصيص والتقييد الى غير ذلك من الاصول
العقلائية المجعولة لفهم المراد من الخطابات وانما قلنا مما امضى الشارع العمل به ولم نقل جعله
حجة مجعولة لعدم قيام شيء من الادلة الشرعية على الجعل وتقرير الشارع لما عليه العرف امضاء
له بل ربما يمكن الاستدلال على الامضاء بقول الله تع وما ارسلنا رسولا الا بلسان قومه بناء
على ان المحاورات العرفية في ظواهر الالفاظ وفهم المراد معبر عنها بلسان القوم بل ويمكن
ان يقال قول الله تع فاسئلوا اهل الذكر دليل للامضاء بل جعل الحجية لقول اهل اللغة في معاني الالفاظ
وكيف كان بيان ذلك يحتاج الى البسط في المقال ليتضح حقيقة الحال فنقول قد مر مرارا ان
الظن في صورة الانسداد وعدم امكان تحصيل القطع يؤثر بنفسه اثر العلم والقطع فمن تحيره

في اذن الشارع في العمل بظواهر الالفاظ تخليص تحقيقي

في سلوك طريق الى مطلوبه يطلب الطريق اليه علما فاذا علم به فلا يتوقف في سلوكه من غير اضطراب
احتمال لعدم الوصول الى مطلوبه واذا لم يحصل له العلم ولكن اخبر به واحد اطمئنت النفس بكلامه فلا
شك انه يسلكه ولو مع اضطراب قليل لعدم الوصول بل لو حصل الظن بدون ان تطمئن النفس يسلك
الطريق المخبر به ليصل الى مطلوبه اذ ليس عنده ذلك له عمل اقرب من اتباع المظنون لايصاله الى مطلوبه
وعلى هذا نقول باب العلم الى معاني الالفاظ مسدود قطعا وليس للوصول الى فهم معنى اللفظ اقرب
من اتباع ما يؤخذ من اللغوي خصوصا اذا اطمئنت النفس بما اخبر به اللغوي من المعاني وكذلك ليس في
فهم المراد من الخطابات شيء اقرب من العمل بالاصول العقلائية ولا شك في كونها موجبة لحصول الظن
بمعنى الالفاظ والظن بالمراد من الخطابات ولما كان اتباع المظنون امرا جبليا بعد حصول الظن في مورد
الانسداد لم يكن محتاجا الى الجعل وايجاب العمل من الشارع بل يكفي في قبوله عدم الردع عنه نعم
له الردع عما لا يصح العمل به كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة والمناطات الظنية ولو مع انسداد
باب العلم وذلك لاحاطته بالمصالح والمفاسد دون اهل العرف فان قلت اذا كان الانسان مجبولا باتباع
المظنون لكون ظنه الفعلي كالقطع محركا له الى المطلوب لدفع الضرر او جلب النفع فكيف يمكن للشارع
المنع عن العمل به فكما ان القطع بوجوب شيء محركه الى العمل بالواجب وليس للشارع منعه فكذلك اذا
حصل له الظن بالوجوب عند انسداد باب العلم من القياس او المناط الظني فليس له المنع عن اتباع المظنون
قلت فرق واضح بين الاسباب الموجبة للقطع الذي لا يحتاج الى امضاء الشارع ولو عند الانسداد
لكونه مختارا في اسقاط التكليف عند انحصار معرفته الا بالقياس مثلا (وبين موجبها) والحاصل ان الاسباب المحصلة
للقطع غير قابلة للاسقاط عن التاثير بخلافها الاسباب الموجبة للظن فانها قابلة لاسقاط اثرها ولو برفع
التكليف وسيجيء زيادة تحقيق في ذلك عند ذكر دليل الانسداد انشاء الله **تخليص تحقيقي** اذا تاملت
فيما تلونا عليك عرفت ان خلاف الاخباريين في جواز العمل بظواهر الكتاب او عدم حجية الظواهر لغير
المخاطبين بها بعد معلومية ان الشارع قد امضى طريقة اهل اللسان في فهم المعاني واللغات و
فهم المعاني والمراد من الخطابات فلا بد ان يكون اما المنع الصغروي اعني حصول الظهور بالنسبة الى
غير المخاطبين بالخطاب او وجود دليل المنع عن العمل بظواهر الكتاب ومنع غير المخاطبين عن العمل
بظواهر ما خوطب غيرهم وفي كلام شيخنا الاستاد في خلاف الاخباريين تهافت حيث ان الظاهر من
صدر كلامه ان منعهم انما هو المنع للصغروي والكبروي لا اشكال فيه وفي مقام نقل (كلام) الاخباريين

في المسئلة خلاف الاخباريين في ظواهر الكتاب

یستند الی اخبار یدعی ظهورها فی المنع عن العمل بها ولقد اطنب الکلام والنقض والابرام فیما علیه علماء الاعلام من اصحابنا الاخباریین بما لا یوجب للمراجع الیه الا السأم والتحقیق ان یقال خلاف الاخباریین فی عدم حجیة ظواهر الکتاب لیس نزاعا صغرویا بمعنی عدم الظهور لکونه خلاف الوجدان بل ظاهر کلماتهم وادعائهم ورود المنع من الشارع لکون الاخبار الظاهرة فی المنع المعارضة باکثر منها بل واظهر منها بل ولزوم الاخذ بظاهر الکتاب بل کلامهم وان کان قاصرا عن بیان مرامهم ان العمل بالکتاب وظواهره لیس کالعمل بظواهر غیره واشار الیه کریمة الیوم اکملت لکم دینکم بنصب الوصی حیث ان اکمال الدین بذلک لبیانه الاحکام علی ما هو علیه الذی لا یعرفه کل احد وعلی هذا فلا بد للعامل بالکتاب زائدا علی ما هو المتعارف من اعمال القواعد اللفظیة من الفحص عن القرینة والمخصص والمقید الفحص عن تفسیر الایات الواردة عن الائمة لیکون الناظر فیها علی بصیرة تامة من حقیقة المراد منها والحاصل ان مراد الاخباریین ان العامل بظواهر الکتاب لا یجوز لهم قطع النظر عن تفاسیر الائمة علیهم السلام وهذا المعنی لا ینکره اصحابنا الاصولیون بل وقولهم بتخصیص الکتاب بالسنة مرادف لبیان هذا المعنی بل القائل بان النزاع فی حجیة ظواهر الکتاب قلیل الجدوی مقصوده ان التفاسیر الواردة عن المعصومین موجودة وملحوظة فی مقام فهم المراد منها ولیس احد من المجتهدین یستدل بایة من الکتاب الا بعد الفراغ من ملاحظة الاخبار المفسرة لها ولعمری ان حمل کلام الاخباریین علی هذا المعنی اولی من جعلهم مخالفین فی حجیة الظواهر ویمکن ان یکون نظر الاخباریین فی المنع عن العمل بظواهر الکتاب اعتمادهم علی اخبار التحریف المسقط لجواز الاستدلال به والعمل علیه علی زعمهم الفاسد والله العالم

ازالة تشکیک تحقیقی

القول بحجیة ظواهر القران لا یستلزم القول بعدم حجیتها کما توهم من قال بذلک نظرا الی الایات الناهیة عن العمل بالظن کقوله تعالی ان الظن لا یغنی من الحق شیئا لا لما ذکره شیخنا الاستاد من استلزام حجیة الظواهر عدم ظهور الایات الناهیة فی المنع لکونه خلاف التزامهم بالظهور فی مقام استدلالهم بها بحرمة العمل بالظن ولا من جهة انه لا یشمل نفسها نظرا الی ان ظهورها بعد تمامیة الکلام والمنع عن الظواهر یختص بما کان ظاهرا قبل هذا الاخبار لان القضایا الطبیعیة یشمل نفسها ولو کان تحققها بعد تمامیة الکلام بل لان الایة المذکورة ظاهرة فی ان العمل بالظن مع امکان تحصیل العلم

في دفع ما قيل من ان القول بحجية الظواهر يستلزم عدم حجيتها

قبیح غیر مغن عن الحق الذی هو العلم بالشیء والعمل بالظواهر انما هو فی موضع الانسداد بمعنی ان فی مورد العمل بالظواهر لا سبیل الی تحصیل العلم فلا یشمل الایة الکریمة ظواهر القران واما کریمة ان یتبعون الا الظن فتوبیخهم علی الخرص والتخمین الذی لیس من اسباب الظن وفی الحقیقة لیس عملهم عملا بالظن لعدم استنادهم الی ما یفید الظن حقیقة فلا ربط للایة بالمنع عن العمل بالظواهر واما القول بوقوع التحریف فی القران وانه مسقط لحجیة ظواهره فکلام فاسد لا لما ذکره شیخنا الاستاد من عدم العلم الاجمالی باختلال الظواهر بذلک لامکان الایراد علیه بان العلم الاجمالی بالاختلال غیر لازم فی سقوط الاستدلال بالاحتمال فان بطلان الاستدلال بالاحتمال من الضروریات وعلی هذا فلا حاجة الی تسلیم وجود العلم الاجمالی والذب عنه بکون الشبهة غیر محصورة او محصورة لا ابتلاء باطرافها بل لان احتمال وقوع التحریف فی کل مکان یحتمل وقوعه بالنقصان فهو کاحتمال سقوط القرینة عن الکلام وفی کل ما یحتمل التحریف بالزیادة فهو کاحتمال زیادة القرینة فی الکلام وکون المراد المعنی الحقیقی فکما لا یسقط الظهور عند العقلاء باحتمالها فکذلک لا یسقط الظهور باحتمال التحریف زیادة ونقصانا لا یقال اصالة عدم القرینة او عدم زیادتها من الاصول العقلائیة المتبعة عندهم بخلاف اصالة عدم التحریف زیادة ونقصانا فانها لیست من الاصول العقلائیة المعمولة لتنظیم الکلام وفهم المعانی من الالفاظ لانا نقول اولا لا نسلم ذلک لکون ذلک من قبیل الاشتباه والغلط والتغلیط الاحتمالی وکل ذلک منفی عند العقلاء وثانیا لا حاجة لنا الی اجراء اصالة عدم التحریف بل نقول ظهور الکلام بنفسه ینفی وقوع التحریف فی مورده ویغنینا عن التمسک باصالة عدم التحریف والله العالم هذا تمام الکلام فی خلاف الاخباریین

تتمیم تحقیقی

اما خلاف صاحب القوانین المفصل بین المخاطبین ومن قصد افهامهم کتصنیف المصنفین وبین غیرهم کامثالنا بکون الظواهر حجة بالخصوص فی الاول والثانی دون غیرهما الا من باب الظن المطلق الثابتة حجیته بانسداد باب العلم فی الاحکام الشرعیة فکلام لم یفهم حقیقته وان وجهه شیخنا الاستاد بما لم یرض به لکونه بعد التوجیه غیر قابل للتصدیق اذ لا شک فی ان حجیة الظهور لیس بدلیل خاص من کتاب او سنة الا امضاء علی ما احتملنا فی قوله تعالی ما ارسلنا من رسول الخ وکریمة فاسئلوا اهل الذکر الخ بل بناء العقلاء علی حجیتها باعتبار انسداد باب العلم الی المعانی وفهم المراد بغیر الطریقة المألوفة والعقلاء البانین علی اعتبار الظهور وحجیته لا یفرقون بین المخاطبین بالمشافهة ومن

في الاشارة الى ما في كلام صاحب القوانين والمعالم

قصد افهامهم من الغائبين وغيرهم ولا بين زمان انسداد باب العلم بالنسبة الى الاحكام وانفتاحه لو سلمنا حصول الانسداد ولو بعد حين ويشهد على ما قلنا ان القائلين بالانفتاح لم يفرقوا بين المخاطبين ومن قصد افهامهم وغيرهم والتزموا بحجية الظهور مطلقا بل غير المتدينين من الناس المنكرين للشرع والشريعة معتقدون بظواهر الالفاظ من غير فرق بين المخاطبين ومن قصد افهامهم وغيرهم والحاصل ان الظهور الموجود في المحكمات من الكتاب والسنة متبع عند القائل بانفتاح باب العلم الى الاحكام وعلى هذا فكلام صاحب القوانين مع وضوح مرامه مشترك في الاجمال مع ما اجمل صاحب المعالم في بيان مرامه من التفصيل وذلك لان كون الحجية في حق المخاطبين ومن قصد افهامهم من باب الظن الخاص وفي حق غيرهم من باب الظن المطلق بناء على انسداد باب العلم الى الاحكام المعلوم من كلامه من غير بيان الفرق من حيث دلالة الدليل موجب لاجماله والحاصل انه لا دليل على اعتبار الظهور غير بناء العقلاء ولا فرق في بنائهم بين الاشخاص والجماعات من افراد الانسان المختلفين في الالسنة والمحاورات من المتدينين وغيرهم غاية الامر كونها حجة الينا بعد امضاء الشارع بعدم الردع فكلما لم يمنع الشارع من العمل به فهو حجة لنا وعلينا وما يمنعه الشارع لا يجوز العمل عليه كما في نسبة الاخذ به الى الاخباريين بناء على كونهم مستندا الى الاخبار الدالة عندهم على المنع مع انكارهم معارضة الاخبار المعارضة لها في الحال ان التفصيل المذكور تفصيل وهمي وتوجيهه بعد توجيه الشيخ الاستاد لا داعي له في نظري القاصر هذا تمام الكلام في حجية الظواهر من حيث فهم المراد **تخليص وتوضيح اجمالي** اما الكلام في حجية قول اللغوي في تعيين معنى الحقيقي والمجازي فنقول الرجوع الى قول اللغوي من افراد الرجوع الى اهل الخبرة لان الرجوع الى الخبرة غير منحصر بتقويم الاموال وقيم المتلفات وتشخيص قيمة الصحيح والمعيب بل لكل شيء اهل خبرة يرجع اليهم عند الحاجة بهم كما في تشخيص الجواهر عن غيرها مما يشابهها وجيدها عن رديها وتشخيص حسن الخطوط والخياطة وجياد الخيل والعربية منها من غيرها الى غير ذلك مما يحتاجون الى معرفته وعلى هذا فكلما كان من مصاديق الرجوع الى الخبرة مرخص فيه بدلالة كريمة فاسئلوا اهل الذكر بناء على اطلاقه او عمومه من الشارع لا نحتاج فيه الى بيان حجيته واطناب الكلام فيه ولا يهمنا بيان النظر في كلمات الاصحاب وشيخنا الاستاد والله اعلم بالصواب **تخليص** في حجية اجماع المنقول والكلام فيه يقع في مقامين احدهما المنقول بخبر الواحد والاخر المنقول بخبر المستفيض وقبل الشروع في بيان المرام لا بد من تقديم مقدمة وهي

في حجية قول اللغوي من مباحث الالفاظ

ان الاجماع المحقق الذي يعد من ادلة الاحكام لم يبين العلماء والاصوليون حقيقته على رأي الشيعة بل اقتصروا على ان حجيته باعتبار دخول قول الامام في المجمعين وان اختلفوا في كيفية معرفة دخول قول الامام فيهم ولم يصرحوا بان مفاده القطع بالحكم حتى يكون من الادلة العقلية او الظن به حتى يكون من الادلة السمعية وقولهم في بعض المقامات بكونه دليلا لبيا يلوح منه كونه من الادلة العقلية عندهم المفيدة للقطع بالحكم وقولهم في حجية الاجماع المنقول بانه نقل لقول المعصوم يظهر منه كونه من الادلة السمعية وعلى كل تقدير تعداده دليلا قسيما للعقل والسمع لا وجه له وجعلهم ادلة الاحكام اربعة تبعية منهم للعامة واهل السنة من القائلين بان نفس الاتفاق دليل للحكم ولو مع خروج المعصوم وبعبارة اخرى اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وآله الحاصل بتوافق آراء العدد والاكثرية موجب عندهم للحكم وخروج الاقل غير مضر بكونه موجبا للحكم واستدلالهم بقول النبي صلى الله عليه وآله لن يجتمع امتي على الخطاء مع التزامهم بان خروج مثل امير المؤمنين وسلمان وابي ذر ومقداد غير مضر بالاجماع وحصول الاجماع يدل على ان الاكثرية موجبة للاصابة كما قلدهم في ذلك جماعة الشيعة بتاسيسهم مجلس الشورى الملي ويستدعون من الله ثم تشييد اركانه وذلك عندهم بملاحظة ان اتفاق كل الامة على امر مع تشتت الآراء والاهواء وعدم الالتفات الى ما هو المصالح والمفاسد غير معقول عادة فلا بد ان يكون المراد اتفاق اهل الحل والعقد من الامة ولما كان اتفاق جميعهم مثل اتفاق كل الامة في الاستحالة العادية فاوجب ذلك الاكتفاء بالاكثرية وعلى هذا فالاجماع عندهم من الادلة العقلية بالنظر الى المقدمة النقلية بمعنى ان الاتفاق بضميمة قوله صلى الله عليه وآله لن تجتمع امتي على الخطاء موجب للحكم فيكون برزخا بين الدليل العقلي والنقلي ونحن قد اثبتنا بطلان ذلك في محله بان الاتفاق من غير المعصوم مع وجود المعصوم وكونه خارجا منهم في الرأي لا يمكن ان يكون صوابا اذ المعصوم لا يخرج عن الصواب قطعا لاستلزام ذلك الاخذ بخلاف الصواب وهو مناف للعصمة بترك الصواب والاخذ بخلافه فالامر دائر بين ان يكون الحكم المتفق عليه مع خروج المعصوم خطاء وبين خروج المعصوم عن كونه معصوما والمعصوم لا يمكن ان يخرج عن العصمة لكونها من لوازم ذاته والذاتي لا يتخلف فيحكم بخطاء المتفقين وخروج الحكم عن كونه صوابا ويظهر مما ذكرنا ان مقالة العامة فاسدة وان لم نقل بكون الخبر المذكور من الاخبار الموضوعة المجعولة بل نقول مقتضى الخبر النبوي اعتبار دخول المعصوم بمعنى ان اتفاق الامة مع وجود المعصوم انما يكون باعتبار وجوده في الامة وبه يحصل العصمة عن الخطاء وعلى هذا فالاجماع عند جماعة

في بيان حقيقة الاجماع وانه ليس دليلا براسه بل داخل في السنة وانه ليس من الادلة العقلية

الشيعة ليس بامر وراء السنة وقول المعصوم غاية الامر ان خبر المعصوم قد يصل الى الغائبين بواسطة
الرواة واصحاب المعصومين وتابعيهم وتابعي تابعيهم وقد يستكشف ذلك بوجود الاتفاق من
العلماء والمجتهدين في تحصيل الاحكام ويتصور دلالة الاتفاق على دخول قول المعصوم في اقوالهم
باحد الوجوه الثلاثة المعروفة اعني بها دخول قوله في فتاوى المجمعين بعنوان عالم غير معلوم النسب
وقاعدة اللطف المعتمد بها الشيخ الطوسي في العدة والحدس القطعي المعتمد عليه عند المتاخرين
والشيخ الاستاد وبعد فراغنا عن بطلان الوجهين الاولين بالقطع بعدم وقوع اجماع الدخولي
والقطع بعدم اقتضاء قاعدة اللطف لذلك بعد كون استتار الحجة وعدم تصرفه من طرف الرعية
فينحصر الوجه في الثالث اعني به الحدس القطعي بموافقة قول المجمعين للمعصوم وكون الاتفاق كاشفا
عن كون ذلك برضاء المعصوم ولا يهمنا الان المناقشة في حصول القطع بقول الامام بسبب الاتفاق
بالحدس بل انكاره جدا اذا عرفت ما قدمناه لك فنعود الى بيان المقصود من حجية الاجماع المنقول
بخبر الواحد الذي هو المقام الاول بناء على حجية خبر الواحد ونقول اخبار الناقل للاجماع فيه
جهتا الاخبار اخبار من جهة الكاشف الذي هو اتفاق الكل او جماعة من العلماء والجهة
الاخرى استكشاف قول المعصوم اما قبول قوله من جهة الكاشف فواجب لا ريب فيه لكونه امرا محسوسا
يمكن الاطلاع عليه فيشمله ادلة تصديق العادل بالنسبة الى الاثار المترتبة على نفس وجود الاتفاق
منذ او شبهه ولكن لا يلزم من قبول قوله فيما كان كاشفا عنده قبول ما استكشفه هو من اتفاق الكاشف
عنده لعدم حجية علمه الا عليه وعلى مقلديه فلا يجب على المجتهد المنقول اليه الاجماع الا
التصديق بالاطلاع على ما احدث له العلم بقول الامام فلم يخبر بنفس قول الامام بل اخبر بالاطلاع
على اقوال اوجب حدسه القطع بقول الامام وهو ليس بنقل قول الامام نعم على المنقول اليه قبول
قوله بالنسبة الى الاخبار بمعتقده اذ الاثر اعتقاده الاعتقاد للمنقول اليه ولا يتفق ذلك لاحد
ممن ينقل اليه الاجماع اذ لا ملازمة بين حصول الاعتقاد لشخص الناقل وحصوله للمنقول اليه
لا وجدانا ولا بالتعبد الشرعي او العقلي وربما لا يعلم المنقول اليه مذهب الناقل في الوجوه الثلثة
لاحتمال الدخول فلعله معتمد على وجه باطل عند المنقول اليه وربما يكون الناقل معتمدا على من ارسل
الحكم ارسال المسلمات فزعمه الاتفاق لحسن ظنه بقول القائل وعلى تقديره حصول الاعتقاد
للمنقول اليه على ندرة فهو غير قابل للقانونية والحاصل ان المنقول اليه لا يحصل له الظن

في ان الاجماع المنقول بخبر العدل ليس بحجة شرعية او عقلية

بنقل الاجماع على حكم حتى يبحث عن كونه حجة عليه من طرف الشارع ام ليس بحجة ولا البحث عن دلالة ادلة
حجية خبر الواحد على الاخبار عن حدس او يختص بوجوب الخبر الحسي ولا التفصيل بين ما يستلزم عادة
لحصول الحدس المنقول اليه لو كان مشاهدا للاتفاق وعدمه الى غير ذلك من التفصيلات نعم لو كان
النقل مستفيضا امكن القول بحصول الظن بالكاشف بل القطع بذلك ولكن لا بحيث يظن بقول
المعصوم ولو حدسا ظنيا فضلا عن القطع به وخلاصة القول ان الاجماع المنقول بخبر الواحد
لا يفيد ظنا بوجود الكاشف حتى يبحث عن حجيته والمنقول مستفيضا وان قلنا بافادته ذلك لكن لا
دليل على حجيته الا الاولوية عن خبر الواحد الذي لم يعلم شمولها لما يحصل بسببه الحدس بالحكم للناقل
دون المنقول اليه اذا عرفت ما تلوناه عليك في الاجماع المنقول فقد عرفت حال نقل التواتر والشهرة
في الفتوى فانهما ليسا لا يقين للطريقية الى الحكم لا امضاء لعدم المعهودية عند العرف حتى يقال
بامضاء الشارع لهما ولا جعلا مستقلا لعدم الدليل عليه نعم لو كان لنفس التواتر اثر شرعي يترتب
عليه باخبار العدل الواحد به والله العالم بحقيقة احكامه **تخليص** وشبهه يترتب عليه باخبار العدل الواحد به والله العالم بحقيقة احكامه
الكلام في حجية الخبر الواحد بالخصوص من طرف الشارع ومحصله يتوقف على بيان امور مهمة
الاول ان النتيجة تابعة لاخس المقدمات ومقتضى ذلك ان يكون الخبر ولو كان مقطوع الصدور
كالمتواتر لفظا من الادلة الظنية التي تخص العمل به بمعنى ان القطع بالصدور لا يجعل الخبر
مقطوع الدلالة ولا يخرج العمل به عن العمل بما يفيد الظن نوعا وذلك لان العمل به موقوف على تشخيص
العمل بالظواهر من حيث فهم المراد المحتاج الى اعمال اصالة الحقيقة وعدم القرينة وغيرهما
قبول قول اللغوي في تشخيص معنى اللفظ فيكون المدلول ظنيا حتى للمتواترات ومعاقد الاجماعات
وعلى هذا فالبحث عن الحجية من حيث الصدور بحث في اعتبار العلم بالصدور بعد الفراغ عن
حجيته من حيث افادته الظن النوعي وليس بحثا في حجيته من حيث الظهور لكونها من هذه
الحيثية مفروغا عنها وبعبارة اخرى حجية الخبر من جهة افادته الظن النوعي من حيث فهم
المراد بحجية الظواهر ومن حيث معاني الالفاظ بقول اللغوي ومن حيث جهة الصدور بكون
الكلام معللا بافادة المعاني والبيان لا لجهة اخرى لا اشكال فيه لكونه داخلا في السنة التي هي احد
الادلة الاحكام وحجية السنة من الواضحات لا يمكن المناقشة فيها والسؤال عن كيفية العمل عند التعارض
مما ينادي بلزوم الاخذ والعمل بها ويدل عليه قول السائل بايهما اخذ وتقرير الامام له بوجوب الاخذ باحدهما

في حجية الخبر الواحد بالخصوص من طرف الشارع

بالترجيح والتخيير في الاخذ فيهما من باب التسليم بقوله ع بايهما اخذت من باب التسليم وسعك فلم يبق في البحث عن حجية الخبر الواحد الا البحث عن اعتبار العلم بالصدور بان يقال هل العلم بصدور الخبر الواحد المعلوم حجيته من جميع الجهات معتبر ام لا فعنوان البحث بما صنعه الشيخ الاستاد ره يوجب توهم عدم الحجية من كل الجهات ونقول ح ان الاصل عدم اعتبار العلم بالصدور بل ود اطلاق ادلة حجية السنة يمنع الاعتبار ولهذا لم يعتبر احد الظن الفعلي في العمل بخبر الواحد بل لم اعتبار القطع بالصدور مع انه غير مفيد في صيرورته دليلا قطعيا ومخرجا لها عن كونه ظنيا والعمل عملا بغير علم مستحيل في زمان الغيبة الا نادرا والذي يسهل الخطب وضوح بطلان كلام من اعتبر العلم بالصدور بما قلنا من عدم وجود فائدة في اعتباره لعدم خروجه عن القطع بالصدور عن كونه ظني الدلالة وتبعية النتيجة لاخس المقدمات فكلما ذكره الاصحاب في الجواب نقضا وابراما زوائد لا حاجة اليها والله العالم **الامر الثاني** قد اختلفوا في الاخبار عن بعض الموضوعات فقال بعضهم باعتبار العدلين لكونه من قبيل الشهادة التي يعتبر في قبولها التعدد وقال الاخرون بكفاية الواحد لكونه من قبيل الرواية التي يكفي فيها الخبر الواحد العدل ولم يبينوا ميزانا وضابطا كليا لما كان من قبيل الرواية او الشهادة ولا يهمنا الان بيان الضابط لذلك وربما نتعرض له في مقامه والمقصود هنا بيان الامر المعتبر في الخبر من العدالة والوثاقة او حصول الاطمينان بصدوره مما اخبر به وان كان المخبر فاسقا ولم نعلم المراد من اعتبارهم احدها انهم اعتبروا حصول الظن الفعلي من الخبر او يقولون ان الظن النوعي لا يحصل الا بما اعتبروه او المراد غير ذلك فان كان المراد من اعتبار احد هذه الامور حصول الظن الفعلي بالصدور فلا فائدة فيه لان القطع بالصدور حيثما لم يكن مفيدا في صيرورة الخبر قطعي الدلالة فعدم الفائدة في الظن به اظهر في صيرورته ظني الدلالة بالظن الفعلي لان حجية الظواهر من باب الظن النوعي بمعنى عدم اعتبار الظن به فعلا بل وعدم اعتبار انتفاء الظن الفعلي الغير المعتبر على الخلاف فلا يلزم من وجود الظن الفعلي بالصدور حصول الظن الفعلي بالمدلول وان ارادوا ان اعتبار احد الامور لاجل حصول الظن النوعي بالمدلول بمعنى انه لا يحصل الظن النوعي بالمدلول الا باعتبار احد هذه الامور فهو في غير خبر الفاسق المعلوم كذبه ممنوع بل الخبر اذا كان صادرا من الفاسق الغير المبالي بتعمد الكذب مفيد للظن النوعي وانكاره مكابرة وعلى هذا فالفسق مانع عن قبول الخبر لا ان احد هذه الامور معتبر وشرط للقبول كما هو كذلك عند العرف ويدل عليه اية النبا بالبيان الذي نبينه ان شاء

الامر الثالث لم نعلم مراد المانعين من العمل بخبر الواحد من حيث ان منعهم من ذلك ان كان لكونه عملا بغير علم كما يدل عليه استدلالهم بايات الناهية عن العمل بغير علم فيلزمهم عدم العمل بالسنة مطلقا وان كان مقطوع الصدور لان حجية الظواهر لا يجعل العمل به عملا بالعلم بل عمل بالظن النوعي وبغير علم فكيف يجعلونها من ادلة الاحكام وجعل الدليل منها ما كان مفيدا للقطع لا يرفع هذا المحذور ولان الاحتفاف بالقرائن الموجبة للقطع ان كانت من الادلة العقلية فلا نحتاج الى العمل بالخبر وان كانت من الادلة السمعية والنقلية فتعاضد الخبر بها لا يوجب ان يكون العمل بالقطع لما ذكرنا من ان النتيجة تابع لاخس المقدمات ولو سلمناه فهو لا يحصل الا نادرا والحال ان السنة هي العمدة في ادلة الاحكام وان ارادوا بمنعهم لزوم موافقة الخبر للكتاب فهو مع انه ليس عملا بالخبر بل عمل بالكتاب ينافيه جعل اعتبار ظواهر الكتاب موقوفا على تفسير اهل البيت عليهم السلام فظاهر الكتاب لا حجية له الا بالتفسير وهو ايضا لا يكون الا بخبر الواحد واذا كان كذلك فيلزم الدور لتوقف حجية الظواهر على التفسير بخبر الواحد وتوقف حجية خبر الواحد بوجود الموافقة للكتاب فهو دور صريح وان ارادوا بذلك منعهم عما خالف الكتاب فمع استدلالهم بالاخبار الدالة على اعتبار موافقة الكتاب يرد عليه ان المخالفة للكتاب قد يكون بالعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والالتزام بجواز التخصيص والتقييد للكتاب بالسنة مناف لذلك ولا بد لنا من ذلك لعلمنا بالتخصيص والتقييد لعمومات الكتاب واطلاقاته بما ليس بيانه الا بالسنة وان ارادوا المنع عن المخالف للكتاب بتباين الكلي والجزئي كما في العامين من وجه في مورد الاجتماع فلا يحتاج الى تطويل الكلام بما لا ربط له في المقام ومع ذلك يقع معهم الكلام في ان الخبر المخالف اذا كان على وجه التفسير فما الحيلة ولا يهمنا الان بيان الحيلة عند ما كان الامر كذلك **الامر الرابع** الجملة الشرطية مفيدة للانتفاء عند الانتفاء الا فيما يكون بيان الشرطية لتحقق الموضوع كما في الامثلة التي اطنب بذكرها شيخنا الاستاد لكن يحصر كونها لبيان تحقق الموضوع فيما اذا كان المنفي مستغنيا عن بيان الحكم مثل ان رزقت ولدا فاختنه فان المنفي اعني ان لم ترزق ولدا مستغنى عن بيان الحكم لان المعدوم لا يحكم عليه بشيء اما ان كان النفي محتاجا الى بيان الحكم فلا يمكن ان يحمل الشرطية على بيان تحقق الموضوع كما في قوله ع اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء فان المنفي اعني عدم بلوغ الماء الكر يحتاج الى بيان الحكم له والسر فيه ان المنفي في ان رزقت ولدا فاختنه

تبين ان القطع بالصدور لا فائدة فيه للعمل بالعلم

لما كان متعددا لم يحكم عليه بشئ بخلاف المنفى فى اذا بلغ الماء الخ فان الشرطية تفيد ان الماء على قسمين قسم بالغ للكر فحكمه عدم التنجس بالملاقات وقسم غير بالغ وحكمه التنجس بملاقات النجس وقد يكون المنفى فى الشرطية له فردان فرد لا يحتاج الى بيان الحكم وفرد يحتاج الى ذلك يكون قسيما لطرف المنطوق كما فى المنفى فى اية النبا اعنى به ان لم يجئ الفاسق بالنبا فان له فردان احدهما عدم مجئ الفاسق بالخبر فهذا لا يحتاج الى بيان الحكم له والثانى مجئ غير الفاسق بالخبر فانه محتاج الى بيان الحكم له فيكون الجملة الشرطية مسوقا لبيان الحكم فيما يحتاج الى بيان حكمه وعلى هذا تدل الاية على مانعية الفسق و عدم حاجة خبر غير الفاسق الى التبين وقول شيخنا الاستاد بكون الجملة مسوقا لتحقق الموضوع وجعل هذا الايراد من الاية غير قابل للذب عنه فى غير محله

الامر الخامس

لاشك فى ان التعليل قد يخصص العام وقد يعمم الخاص كما مثل لكل منهما الشيخ الاستاد لكن يشترط فى تعميم الخاص ان لا يكون العلة منحصرة فى التعليل كما فى قول الطبيب لا تاكل الرمان لانه حامض فان الحموضة غير منحصرة بالرمان فيتعدى منه الى كل حامض وهذا بخلاف ما نحن فيه فان الفسق علة منحصرة لكون العمل بخبر المخبر بجهالة بمعنى انه لا يكون الاصابة بجهالة الا باتباع خبر الفاسق فان خبر غير الفاسق اذا كان بحكم المفهوم غير واجب التبين فلا يتصور كون عدم التبين فيه موجبا لاصابة الجهالة و عملا بغير دليل فينحصر الجهالة بالعمل بخبر الفاسق من غير تبين وبعبارة اخرى المقصود من الاصابة بجهالة ليس الاصابة بالسفاهة باعتبار كون الجهالة بمعنى السفاهة اذ لم تستعمل السفاهة فى الجهالة فى اللغة ولا فى العرف بل المراد منه العمل بما ليس طريقا لا عقلا لعدم افادته العلم و لا شرعا لعدم دليل على اعتبار خبره بل الدليل على خلافه ولا عرفا لان العرف يحترز عن خبر الفاسق الغير المتحرز عن الكذب فانحصرت الجهالة بهذا فلا يمكن ان يقال تدل على ان كلما يوجب الجهالة فالعمل به يتوقف على التبين ولو كان خبر العادل اذا عرفت ما تلونا عليك من الامور المهمة و تاملت فيها تقدر على اختيار كون خبر غير الفاسق من الامور المرخص فيها العمل به بيان ذلك توضيحا ان الشارع لم يتصرف فى كيفية الاطاعة وامتثال الاوامر واتيان التكاليف وطرق معرفتها الا بالمنع عن بعضها لما علم من مصالح المنع ومفاسد تركه مثلا خبر الفاسق الغير المتحرز عن الكذب غير معمول به عند العقلاء ولا يعتمدون عليه الا بالتبين واقامة دليل الصدق والعمل بخبر الفاسق المتحرز عن الكذب والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة معمول به

بيان ان التعليل قد يخصص العام قد يعمم الخاص

عندهم وقد نهى الشارع عن بعضها وبقى الباقى تحت الامضاء لعدم الردع والمنع كيف لا يكون كذلك وقوله تعالى ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليس معناه خصوص المتكلم بالالفاظ بل معناه ارسال الرسول اليهم لتفهيم الاحكام الالهية اياهم بطريقتهم فى التفهيم فى سائر الامور حتى فى طرق الامتثال ومن المعلوم ان امر التبليغ يتوقف على بعث الدعاة المبلغين وكتابة بعض الامور الى الرؤسا فى بعض النواحى وكل ذلك ينتهى الى اخبار من لا يحصل من خبره العلم والحاصل ان المنع من العمل بخبر الواحد اعتبار تحصيل العلم بالصدور فى العمل به يوجب سد باب التبليغ وتكليف المكلفين بغير الميسور وعلى هذا فلا نحتاج فى ترخيص العمل به من الشارع الى اقامة الدليل واطناب الكلام والنقض والابرام فيه بل فى اقامة الدليل على الترخيص كما صنعه بعض الاصحاب تضييع للعمر واشتغال بما لا طائل فيه ولا ثمرة والله الهادى الى صراط مستقيم

تنبيه

انما قلنا ان مفهوم الاية ان نبأ غير الفاسق لا يحتاج الى التبين ولم نقل نبأ العادل لا يحتاج الى التبين مع ان الفسق والعدالة ضدان لانا لسلمنا و لا واسطة بينهما لان الفاسق الواقعى لا يجب التبين عن خبره بل لا يلتفت الى التبين منه فالفاسق اذا كان معلوم الفسق يجب التبين منه وغير المعلوم فسقه قد يكون معلوم العدالة وقد يكون مشكوك الفسق والعدالة فيدخل فيمن لا يجب التبين عن خبره وعلى هذا اعتبار العدالة من الراوى عند من يعتبرها يحتاج الى دليل غير الاية فان قلت الالفاظ موضوعة للمعانى النفس الامرية لا المعلومة فالمراد من الفاسق هو الفاسق النفس الامرى المقابل للعادل النفس الامرى فيتحصل من الاية ان الفاسق الواقعى يجب التبين عن خبره وغيره يعنى العادل النفس الامرى لا يجب التبين عن خبره اذ ليس غير الفاسق الا العادل قلت نعم الالفاظ موضوعة للمعانى النفس الامرية ولكن تنجز التكليف بالعلم يجعل المعلوم منه متعلق التكليف التنجزى بمعنى ان وجوب التبين عن الخبر يكون مخصصا بمعلوم الفسق فمن لم يعلم فسقه واخبر بخبر لا دليل يدل على وجوب التبين عن خبره سواء كان عادلا او لم يعلم كونه عادلا او فاسقا والسر فى ذلك ان الامر بالتبين تكليف يحتاج تنجزه الى العلم بموضوعه اعنى به خبر الفاسق ومفهومه نفى التكليف وهو لا يحتاج الى العلم بمتعلقه لا يقال عدم وجوب التبين عن خبر غير الفاسق بنفسه مفيد لعدم وجوب التبين عن خبر غير الفاسق بنفسه مفيد لعدم وجوب التبين عن خبر العادل وهو بعينه اعتبار العدالة فى قبول الخبر للعلم بعدم مساواة العادل مع مشكوك العدالة والفسق فلا يحتاج المعتبر للعدالة فى القبول الى دليل غير اية النبا لانا نقول

ظاهر المفهوم تساوي العادل والمشكوك في العدالة والفسق ودعوى العلم بالتفاوت ممنوعة والعهدة على مدعيه بل نقول لا يمكن التفاوت في هذا التساوي اذ لا واسطة بين وجوب التبين الذي هو حكم خبر الفاسق وعدم وجوبه الذي هو حكم خبر العادل والتوقف في الحكم عن المجتهد ليس حكما ولا يجعل حكما للمشكوك والحاقه بالفاسق المعلوم ليس باولى من الحاقه بالعادل المعلوم وربما نوقش في دلالة الآية على الخبر بالواسطة فيقال الظاهر الآية عدم اعتبار التبين بالنسبة الى المخبر بغير واسطة لا معها كالاحاديث المعنعنة في الكتب الاربعة وغيرها وذلك لان التعبد بالخبر هنا ترتيب الاثر الشرعي على المخبر به فاذا قال الشيخ حدثني المفيد قال حدثني الصدوق مثلا بحكم كذا يكون معنى التعبد بقول الشيخ ترتيب آثار ما اخبر به وهو خبر المفيد وليس لخبر المفيد اثر شرعي يترتب عليه يكون واجبا على الشيخ وتصديقه علينا ايضا كذلك يعني انه ليس لتصديقنا خبر الشيخ باخبار المفيد اثر شرعي يجب علينا ترتيبه والجواب عنها اولا بان سبيل جعل الامارات ليس كسبيل جعل الاصول فان جعل الامارات سبيلها سبيل الواقع وجعله واقعا بالغاء احتمال الخلاف بخلاف جعل الاصول الذي مؤداها التعبد بالاثر الشرعي وثانيا نقول كل واحد من خبر الشيخ وخبر المفيد وخبر الصدوق فيه جهتان احديهما صدق قول المخبر اعني الشيخ فيما اخبر به بلفظة حدثني المفيد وثانيتهما صدقه فيما يخبر به ضمنا وهو قول الحجة اعني بها المعصوم وذلك لانه كما يصدق ان يقال اخبر الشيخ بخبر المفيد يجوز ان يقال اخبر عن العسكري مثلا باسقاط الوسائط كما في الاخبار المرسلة

ومما ذكرنا يظهر في كلام شيخنا الاستاد في جواب المناقشة مع ما فيه من التطويل بتصرف منا وربما يقال ان المراد بالتبين هو التبين العلمي بمعنى لزوم تحصيل العلم بالصدق وقد يقال ان المراد الاستظهار الاعم من العلم بالصدق والظن به وكل منهما يجعلون الدليل على صحة كلامه قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين فالقائل بان المراد التبين العلمي يجعل العلم مقابلا للجهالة والقائل بالاعم منه ومن الظن يقول بان الاقدام على امر مظنون ليس اقداما بجهالة فالجهالة عنده ما ليس بمعلوم ولا مظنون والاقدام على ما لا يكون معلوما ولا مظنونا اقدام بجهالة والاقدام مع وجود احدهما ليس اقداما بجهالة وكل من القولين مبني على كون التبين ماخوذا من بان بمعنى ظهر فالظهور الحقيقي هو الظهور العلمي والظهور العرفي اعم من الظن والعلم وقد ظهر من كلمات السابقة ان المراد من الجهالة هو العمل بلا دليل يعتمد عليه

وعلى ذلك فالمراد من التبين التوقف عن العمل بلا دليل وطلب الدليل من خارج بسبب احتمال الصدق والتبين على هذا ليس ماخوذا من بان بمعنى ظهر بل ماخوذ من البين والبينونة عن التوقف عن العمل بخبره لطلب الدليل على صدقه او رده لعدم الدليل على الصدق كما هو في العرف كثيرا بمعنى ان من لا يعتمد بخبره لعدم مبالاته بالتحرز عن الكذب يتوقفون عن ترتيب الاثر على كلامه ويطلبون الدليل على صدقه من مظانه فان وجدوا دليلا على صدقه يعملون به والا فلا والحاصل ان الآية مفهوما ومنطوقا صدرا وذيلا علة ومعلولا تدل على ما هو المعروف عند العرف من العمل بخبر الواحد اذا صدر عن غير من يعلم بعدم تحرزه عن الكذب ولا يعملون بخبر من لا يعلمون تحرزه عن الكذب ولولا هذا الامضاء من الشارع لكان باب العلم بالاحكام مسدودا لعدم كفاية ما يمكن تحصيله علما وتخرج السنة عن كونها دليلا للاحكام والعجب ممن يقول بانفتاح باب العلم بالاحكام بالدليل العلمي وما رخصنا الشارع في العمل به مع ذلك بتقييد العمل بالخبر الواحد بعدالة تمام طبقات الرواة وحصول الاطمينان بالصدور وغير ذلك من القيود التي لو اعتبرت في قبول خبر الواحد لخرجت السنة عن كونها دليلا للاحكام الفرعية اذ لا يمكن ذلك الا في اقل قليل من الاخبار ويصير موجبا لانسداد باب العلم اشد الانسداد خصوصا اذا انضم اليه عدم العمل بظواهر الكتاب الا بعد التفسير الذي هو ايضا بالخبر الواحد الذي لو اعتبرنا فيه ما اعتبروه لا يبقى العمل بالكتاب الا نادرا وخصوصا لو منعنا عن العمل بالادلة العقلية في الاحكام الفرعية وظني ان القائل بالانسداد انما اعتقده لزعمه اعتبار هذه الامور في الاخبار واعجب من ذلك احتواء كتب الاصولية على الالتزام بكون الادلة اربعة منها السنة ثم المناقشة في جميعها والمخالفة في جميعها من جميع منهم بل الاجماع على ما عليه الشيعة من اعتبار مدخول قول الامام ولو بالحدس يصير من السنة فيكون ادلة الاحكام ثلاثة كما ذكرناه سابقا وبعد وجود المخالفة من الاخباريين في العمل بالادلة العقلية وظواهر الكتاب ومن الاصوليين في العمل بخبر الواحد الغير الموافق للكتاب او اعتبار العدالة او حصول الاطمينان وغيرها بحيث لم يبق منها سالم عن الخلاف فيه ومن القول بعدم دليليته فكيف يرسلون الادلة اربعة ارسال المسلمات وليت شعري ان الشيخ الاستاد القائل باعتبار الاطمينان بالصدور هل يعتبره ليكون العمل به عملا بالعلم فما هكذا الظن به وان اراد حصول الظن الفعلي بالصدور فما الفائدة في ذلك مع كون المدلول ظنيا ولو كان الصدور قطعيا ولم يعتبروا فيه الظن الفعلي بل قالوا باعتبار الظواهر من باب الظن النوعي فلا يفيد الاطمينان بالصدور للمناشئ اصلا والذي يقتضيه التحقيق

والانصاف ان اصحابنا الاصوليين عدلوا عن المحجة البيضاء والطريقة الحسناء واتبعوا في مباحث
الاصول كلمات العامة في عناوين مسائل الاصولية ومباديها في باب الالفاظ والادلة العقلية
والبحث عن دليلية الادلة فاطالوا الكلام في النقض والابرام عند التعرض لكلماتهم ثم الى الامر الى
حصول التنازع بينهم في تخطئة بعضهم بعضا في الاعتراض على كلمات العامة فكثرت الآراء واختلفت
الانظار فكل لاحق اودع في كتابه كلمات السابقين باجمعها مع ما ادت اليه انظارهم وهلم جرا الى
ان استوعب النظر في كلماتهم مدة عمر المشايخ واشغلهم بل اغفلهم عن اجالة انظارهم وافكارهم
في الفقه وابوابه واستنباطهم لب لبابه فلم يبق في ايديهم من الاحتياط فوا عجبا من حالهم والى
على قوالهم كيف يبحثون عن دليلية الكتاب والسنة والعقل وعن كون بحثهم فيهما من البحث في
المسائل الاصولية او مباديها مع ان اطاعة الله ورسوله واولى الامر من الضروريات والاطاعة
فرع المعرفة للاوامر والنواهي منهم المتوقف على البيان الذي لا يمكن الا بالادلة العقلية والسمعية
الموقوف معرفتها بالاصول والامارات العقلائية الدائرة في نوع البشر مع اختلافهم في اللغات
والمحاورات والتفهيمات مع اعترافهم بان الشارع لم يتصرف فيما عليه العرف لدلالة قوله تعالى
ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه على ذلك ومن المعلوم ان هذا الاعتراف مناف للمنازعة
والاختلاف وليس مقصودي نسبة السوء الى افهامهم او الى اقوالهم نعوذ بالله تعالى من ذلك بل
تهاجم اصحابنا الاخباريين الى تخريب بنيان الاصول في صورة كلماتهم وسوء عليائهم وشدة
اهتمامهم الى ابطال كلمات الاصوليين من اصله وابطال سيرة الاخباريين الجاء اصحابنا الاصوليين
الى هذه الغفلة والاشتغال بما لا يغني فوق ما يحتاج اليه المقام كما ان اطالة الكلام من الشيخ
الاستاد العلام في حجية الخبر الجانا الى التعرض ببعض مقالاته فاقول يا شيخنا ومولانا بعد الاسناد
من تمام الكلمات حجية السنة وكونها من ادلة الفقه وتقرير الامام للسائل عن علاج الاخبار
المتعارضة وقوله بايهما اخذت من باب التسليم وسعك الدال على وجوب الاخذ باحدهما على
البدل فاي حاجة الى اقامة الدليل على الحجية وبعد اقامته واستفادتها من اية النبأ باي وجه
ادى اليه نظرك فاي حاجة الى ذكر الادلة بعدها واي داع لك الى ذكر دليل الانسداد الذي
بطلانه عندك واضح وبعد حجية الخبر الواحد لو بدليل الانسداد فاي فائدة في البحث عن حجية
الشهرة في الفتوى والاجماع المنقول والاولوية الظنية مع كفاية الاخبار مع غيرها ادلة للاحكام

الى غير ذلك من التطويلات نعم يترتب على البحث عن هذه الامور فوائد كثيرة كتحجيذ الذهن للعلماء
وسعة الفكر في الفكريات والبيانات العلمية في العمليات الا انها ليست لازمة التحصيل الى حد يوجب
تخريب الاساس بحيث يضحك علينا المعاند الخناس والدعاة المبلغين للاغواء واضلال الجهلاء الناس
بحيث يجعلون مفاسد هذه المباحث فاكهة المجالس وتنقلا في المآنس والله الغالب على امر من
يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون **تخليص تحقيقي**
ثم ان شيخنا الاستاد بعد التفاته الى ان تقرير الامام للسائل عن علاج التعارض في الخبرين بقوله
بايهما اخذت التسليم وسعك الدال على تقرير الامام وجوب الاخذ باحدهما المستفاد من سؤال
السائل استشكل في الدلالة بما حاصله عدم الاطلاق من حيث وصف الخبرين بل الظاهر من السؤال
ان السائل يسأل عن الخبرين الذين يكون كل منهما جامعا لشرائط الحجية ويجب العمل به لولا المعارض
وفيه ان العمل بكل خبر من الخبرين اذا كان المخبر به الشخص المتحرز من الكذب بامر معهود بين العوام
والخواص بحيث لو اخبر احد وقبل منه الآخر لو اعترض ثالث من انك من اين علمت صدقه يقول
في جوابه ليس بكاذب فيسكت المعترض بمجرد استماع هذا الجواب من غير انكار عليه و
لم يعهد من احد يقول من يقبل خبرا من احد انك احرزت عدالته وقبلت خبره بخلاف من يريد ان يصلي
الجماعة فانه يسأله عن احراز عدالته وهذا كاشف عن عدم اعتبار العدالة عند العرف في الاخبار
بخلاف الصلوة بالجماعة فيرون العدالة في الامام معتبرا ولو بتشرعهم ومن المعلوم ان الشارع
لم يتصرف فيما عليه العرف والسيرة العملية وطريقة العقلاء في امورهم وهذا مما لا ينكره احد
حتى الشيخ الاستاذ غاية الامر اعتبار الوثوق بالتحرز عن الكذب فالخبر الموثوق به معمول به عند
العرف وقد امضاه وقرره الشارع لا يقال لو كان بناء العقلاء ذلك لما اختلف العلماء في
ذلك وهم من فحول العقلاء لانا نقول اختلاف العلماء لا يعبؤ به بعد معلومية كونهم متبهين
في فهم العرفيات لشوب اذهانهم بالاحتمالات العلمية والحاصل ان انكار ذلك من طريقة العقلاء
والعرف في امورهم وعمل الموالي والعبيد في اوامرهم وامتثالهم امر يخالفه الوجدان وربما يتوهم
بعد قبول ما قلنا من طريقة العرف منع الشارع عنه بالايات الدالة على النهي عنه بالعمل
بغير علم واجاب شيخنا الاستاد عن هذا الاشكال بان حرمة العمل بغير العلم لا تحذ ودفيه الا
التشريع ومخالفة الاصول اللفظية والعملية وشيء منهما لا يحصل مع كون بناء العقلاء

على ذلك ولنا في دفع الاشكال بذلك كلام لا نطيل بذكرها وخلاصته منع تصوّد التشريع ومنع كون مخالفة الاصول محذورًا الا بتحقق المخالفة الواقعية للتكليف ونقول في الجواب عن هذا الاشكال ان العقلاء بنوا على العمل بالخبر اذا كان المخبر متحرّزًا عن الكذب تسهيلًا للامور بحيث لولا ذلك لاشتدت عليهم فوق الشدّة بل لم يكفهم تنظيم الامور [illegible] الا بذلك ولم يتعرض الشارع فيما بنوا عليه في امورهم حتى في كيفية التبليغ والامتثال والاطاعة اصلًا فيكون ذلك [illegible] الشارع للعمل به ومخصّصًا للآيات الناهية عن العمل بغير علم ان قلنا بعمومها واطلاقها وعلى هذا فالاخبار المودعة في الكتب الاربعة المأخوذة من الاصول المعلومة يعمل بها ولو بعد ملاحظة احوال الرجال للتحرز عن خبر غير المتحرز عن الكذب فان قلت لا شك في وجود الاخبار المكذوبة في الاخبار المنسوبة الى المعصومين لما يشهد به اخبار كثيرة يجدها المتتبع في الاخبار قلت اولًا وجودها فيما يتعلق بالاحكام غير معلوم لنا ولو سلمنا وجودها في اخبار الاحكام فمن قبيل الشبهة الغير المحصورة الغير المعتنى بها عند العقلاء خصوصًا بعد العلم بتهذيب الاخبار المودعة في الكتب الاربعة وملاحظة حال الرواة لا يقال كما نعلم بكون السنة المتبعة اعني قول المعصوم وفعله وتقريره موجودة في الاخبار كذلك موجودة في سائر الامارات كالشهرة والاجماع المنقول والاولوية الظنية فلا بد لنا من اتباعها لانا نقول لا نعلم بوجود شيء من السنة قولًا او فعلًا او تقريرًا في شيء من الامارات المذكورة الا ما كان على طبقة خبر من المعصوم لم نعثر عليه وعثر عليه المشهور او ثبت عند المجمعين الذين نقل اجماعهم وما لم يكن من هذا القبيل لا حجية له واما الاولوية الظنية فلكونها نحوًا من القياس فهي من الادلة الشايعة المنهي عنها بلسان الشارع لكونها نحوًا من القياس والحاصل ان العارف بما يعتمد عليه العرف من كيفية اوامر الموالي العبيد وتنظيم امورهم يعلم ان الخبر الواحد من المتحرزين عن الكذب متبع عندهم ولم يردع الشارع عن العمل به فالاخبار المودعة في الكتب الاربعة منها ان لم يعمل بها ماذون من قبل الشارع وهي السنة المتبعة واما الاجماع المنقول والشهرة اذا علمنا بوجود خبر عثر عليه المجمعون ولم نعثر عليه فليسا بخارجين والا فلا نعلم كونهما من السنة وليس علينا شيء اذا لم نعلم بهما وبالجملة السنة المتبعة التي من ادلة الاحكام منحصرة بالاخبار التي يعد اكثرها الاحاد [illegible] نحتاج في اثبات حجيتها الى دليل بل عدم ردع الشارع لها كافٍ في امضاء الشارع مضافًا الى التكلم بما استدل به لاثبات حجيتها وتطويل الكلام فيه تطويل غير محتاج اليه وتضييع للعمر فيما لا يليق ان يصرف العمر فيه وعلى هذا

لا حاجة لنا الى اثبات حجية مطلق الظن بدليل الانسداد لكفاية الادلة العقلية والنقلية من الكتاب والسنة بل الاجماع المحصل للتكاليف الشرعية واثباتها على المكلفين ويكفي في توضيح هذا المرام بيان ما في المقدمة الاولى من مقدمات دليل الانسداد والسكوت عن سائرها لئلا نخرج عن المقصود واعني التلخيص عن الزوائد تخليص تحقيق ان قولهم في المقدمة الاولى من مقدمات دليل الانسداد انسداد باب العلم والعلمي في معظم المسائل الفقهية غير مفهوم المراد وذلك لان جملة انسداد باب العلم يشعر بوجود زمان انفتاح باب العلم في مقابله وكأنه يحكى عن زمان كان باب العلم مفتوحًا ويدعى حصول الانقلاب له فصار باب العلم مسدودًا وحينئذ ان كان المراد بزمان الانفتاح في مقابل الانسداد خصوص زمان النبي ص والائمة عليهم السلام الذين كانوا يبلغون الاحكام ويبينونها للامة بالكتاب والبيان الاعجازي او البيان المتعارف فكل منهما وان كان مقطوع الصدور لكنه مظنون الدلالة ولم يكن هناك ما يوجب العلم القطعي بالمراد لعامة الناس مثلًا اذا قال النبي ص ولكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب وقال الامام ع البيعان بالخيار ما لم يفترقا يتوقف الظهور وتفهيم المراد على اعمال الاصول اللفظية من اصالة الحقيقية او عدم القرينة على خلاف المعنى الحقيقي وان لم يلتفت سامع الكلام الى اعمالها لكونها مركوزًا في الاذهان وبذلك يخرج الكلام عن كونه قطعي الدلالة غاية الامر وجود الفرق بين العبارات في النصوصية والظهور والنصوصية لا يجعل المدلول قطعيًا نعم قد يكون الكلام مفيدًا للقطع لكون مدلوله من المستقلات العقلية بينه الشارع ارشادًا وتنبيهًا على المستقل العقلي كقوله تعالى اطيعوا الله والرسول الخ وما بينوه من قبح الظلم وحرمته وحسن الاحسان ثم ان الكلام الصادر من النبي ص والامام ع بطريق غير الاعجاز كان سريع الانتشار بين الاصحاب وتابعيهم بل ربما كانوا يقولون فليبلغ الشاهد الغائب فكان الكلام بالنسبة الى غير حاضري المجلس والمخاطبين ظني الصدور والدلالة وربما كان بامر النبي ص المنادي باحضار الناس فينادي بينهم الصلوة جامعة وكانوا يحضرون من غير ترديد في مدلول كلامه او في صدقه والحاصل ان هذا المسلك كان مسلوكًا في زمن الائمة واصحابهم وتابعيهم ولم يكن للتبليغ ونشر الاحكام بين المكلفين طريق غير ذلك ولذلك كان بناء الاصحاب وتابعيهم في كل زمان على حفظ الاخبار كما كان بناؤهم على حفظ آيات الكتاب ونشأ من ذلك تعدد كتّاب الوحي و[illegible] والكلام في تحريف القرآن الذي بين ايدينا معروف والاخبار في اسقاط بعض الآيات كثيرة و مع ذلك تشكيك بعض الاصوليين في عدم حجية الخطاب في حق غير المخاطبين بوجب الانسداد في

زمن الائمة بالنسبة الى غيرهم ولو كان البناء على ذلك لكان تفاسير الائمة ايضا ساقطا عن درجة الاعتبار وثبوت كونهم مبينا للايات بالاخبار وبالجملة لم يكن فرق بين زمان الائمة و زمان الغيبة الصغرى بل والكبرى وبين غير تلك الازمنة الا في احتمال كثرة تدليس الكذابين وظلمهم بمعنى ان وضع بيان الاحكام للناس لم يكن الا بلسان الايات والاخبار ولم يكن هناك تمسك باجماع او شهرة او اولوية ظنية او قياس او استحسان وان كان القياس والاستحسان من طرق الاستكشاف العرفي ولم يتصرف الشارع في كيفية التبليغ واعلام الناس والامتثال بطريق مخصوص بل منع عن بعض طرق الاستكشاف كالقياس واشباهه ومن ذكرنا ذلك ظهر ان حاصل المدعى دوان انفتاح باب العلم في تلك الازمنة وانسداده في زماننا لا وجه له ولا نفهم له معنى غير ان دس الاخبار الجعلية الموضوعة في الاخبار اوجب العلم الاجمالي بكذب جملة من الاخبار في مجموعها وهذا غير موجب لحصول الانسداد لوحدة الطريقة المسلوكة سابقا ولاحقا في كيفية الاحكام وهذا العلم الاجمالي لا يوجب الانسداد لكونه من قبيل الشبهة الغير المحصورة فان نسبة الاخبار المكذوبة المجعولة الى الصادرة منها لعلها ازيد من نسبة الواحد الى الالاف اذا فرضنا كل المكذوبة في الاحكام مع انه ليس كذلك بل لعل المتعلق منها بالاحكام اقل قليل منها مضافا الى ان العلم الاجمالي بوجود الاخبار المكذوبة حاصل لنا من الاخبار وفرضنا عدم اعتبارها بتخصيص الشارع فمن اين العلم الاجمالي لنا مع ان لنا ان نقول بعد اعمال الاخبار العلاجية في تعارض الاخبار لا يبقى العلم الاجمالي ببقاء الاخبار المكذوبة في الاحكام فان قلت الشبهات الحكمية قد تكون مستندة الى تعارض النصوص كما انها قد تستند الى فقدانها واذا اجتمعتا الشبهات حصل الانسداد لباب العلم في معظم الفقه قلت هذا كلام لا نعقله لان الشبهات الحاصلة لتعارض النصوص يرتفع بالترجيح المذكور في الاخبار العلاجية والمتعلقة باجمال النص وفقدانها ان كانت في اصل التكليف فترتفع باصل البراءة التي هي من الاصول العقلائية الممضات من طرف الشرع وان كان الشك في المكلف به وهو اقل قليل من الاحكام يكون المرجع الاحتياط واين هذا الامر من انسداد باب العلم الى معظم الفقه هذا تمام الكلام في ابطال المقدمة الاولى من مقدمات دليل الانسداد وبعد الاغماض عن هذه المقالات فيها وفي سائرها وتسليم كلام القائل بالانسداد نقول لا ينتج هذه المقدمات سوى وجوب العمل بالظن ومع وجود ظن الخبري منضما

الى العلميات والمأخوذ من الكتاب لا يبقى من الظنون المتصورة حجيتها بنتيجة دليل الانسداد مورد للمذكورات كافية لاستنباط معظم الفقه وبضميمة ما قلنا في دفع الشبهات الحكمية يتكفل وظايف الاجتهاد والاستنباط والله الهادى الى سواء الصراط بقى ههنا امران ينبغى التكلم فيهما **الاول** قد اشرنا الى ان الشارع منع عن العمل بالقياس وامثاله مما هو عند العرف متبع في الجملة عدم تصرفه فيما عند العرف من كيفية التبليغ والاطاعة ولقد اطالوا الكلام في جواز ذلك عند الانسداد وعدمه والدليل الناهى عن العمل به مما لا نطيل الكلام بذكره لكنا نقول تصرفات الشارع في المتعارف من العرف كما هو واقع في التجارات المتداولة كالمنابذة والمحاقلة وبيع الكالى بالكالى بالنهى عنها بمعنى عدم وقوعها وعدم ترتب الاثر عليها وازدياد بعض الشرائط والموانع في عقود المعاملات كذلك وقع التصرف منه في طرق استكشاف الامور المتعارفة عندهم فما كان منها موصلا غالبيا في نظر الشارع امضاه بعدم الردع والمنع وما لم يكن كذلك بل كان مخالفا للواقع غالبا منع عن اتباعه والعمل به وما كان عنده غير محتاج اليه وكونه راجعا الى ما منع عنه كالاولوية الظنية والالحاق بالغلبة او مشابها بخبر الفاسق الغير المبالى بالكذب كالشهرة على ما هو المعروف من قولهم رب شهرة لا اصل لها لم يعلم امضاؤه وتقريره فهو بحكم الممنوع لا يقال عدم الردع بنفسه الامضاء كما كان كذلك بالنسبة الى خبر الواحد من المتحرز عن الكذب فعدم العلم بالامضاء غير مضر بوجوب العمل واتباعه لانا نقول مشابهة هذه الامارات بالامارات الممنوعة من طرف الشرع كالاولوية الظنية المشابهة بالقياس والممنوع العرفي كالشهرة المشابهة بخبر الفاسق الغير المبالى بالكذب مانع عن جعل عدم الردع امضاء لهذه الامارات وتقريرا لها نعم لو علمنا كون الشهرة مستندة الى رواية اطلع عليها المشهور يكون ذلك موجبا لوجوب العمل به لكونه ح بمنزلة العمل بخبر الفاسق المتحرز عن الكذب والحاصل ان وجوب اتباع قول الشارع في نسخ بعض الاحكام وتخصيص افراد العام وتقييد بعض المطلقات والمنع عن الربوا وبيع الكالى بالكالى وامثالها يوجب علينا اتباع منعه عن العمل ببعض الامارات ويلزمنا ترك العمل بها وحصول تفويت بعض المصالح في صورة مطابقة الامارات الممنوعة للواقع كتفويت بعضها بامضاء خبر الواحد والاصول اللفظية والعملية في صورة المخالفة في التشريعيات ليس ما زيد مما يفوت في التكوينيات من المصالح الخاصة في مقابلة تحصيل المنافع العامة كالمطر النافع لارزاق الحيوانات والنباتات المفوت للمصلحة القصار والفخار واصحاب البيوت الضيقة وامثالها غاية الامر الالتزام بلزوم التدارك للمصلحة

الفائتة فى الشرعيات بل قد يبتنى عدم لزوم التدارك لكونه بالقسط يعطى كل شىء حقه لا يصدر منه
الا القسط والعدل وما هو اللازم عنده تكوينا وتشريعا الا ترى تشريع الجهاد والقصاص ولزوم
قتال المسلمين اذا تترّس بهم الكفار مع انه امر بالتيمم وترك استعمال الماء عند حصول خوف الشين الا
عند خوف الضرر وبالجملة امضاء بعض الامارات والاصول والمنع عن بعضها ليس بمستنكر على الشارع
العالم بتمام المصالح وتمام ما يصلح للمكلفين وقد ازاح العلل بالتكليف وسوّى بين الضعيف [illegible]
ولم يكلف الطاعة الا دون الوسع والطاقة فلا نحتاج الى تطويل الكلام بالنقض والابرام فيما تعرّض
له الشيخ الاستاد عليه رحمة الله المالك لعباده **الامر الثانى** قد اشتهر الجبر بالشهرة للخبر الضعيف بعمل
الاصحاب عند الاستدلال بذلك الخبر وتحقيق المطلب يتوقف على مقدمات الاولى الظن الفعلى بصدور
كل خبر فى كل مسئلة غير معتبر قطعا والا لم يتصور التعارض بين خبرين لان وجود الظن الفعلى بكليهما
غير معقول والظن الفعلى باحدهما المعين دون الآخر مرجح للمظنون فلا يتحقق التعارض بل يعتبر الظن
النوعى بعدم وجود الظن على الخلاف فى المسئلة فى مقابلة خبر الواحد الدال عليها من غير خبر دال على الخلاف
كما فى خبر ابان كان ظانا بان ما وصل اليه بالكوفة اخبر به الشيطان وعلى هذا لم نفهم مراد من اعتبر
الظن الفعلى بالصدور والاطمينان به لما قلنا من عدم اعتبار الظن الفعلى بالصدور فى كل خبر وارد فى
كل مسئلة فضلا من اعتبار الاطمينان به حتى ان وجود الظن الفعلى الغير المعتبر على الخلاف غير مضر كما
فى خبر ابان بل اغلب المسائل الواردة فيها الخبر خال عن الظن الفعلى بصدوره وان لم يكن الظن الغير المعتبر
على خلافه ولو كان معتبرا لانسد باب الاستدلال باغلب الاخبار الواردة فى المسائل المتفرقة فى كل باب
نعم يتصور حصول الظن الفعلى فى صورة كون المخبر عدلا معدلا بعدلين اماميا حافظا حاويا للشرائط
ولم يكن الظن الفعلى الغير المعتبر على خلافه ولا شك ان الخبر بهذا الوصف لا يوجد الا القليل من الاحكام
وهذا كاشف عن عدم اعتبار الظن الفعلى بصدور الخبر فى كل مسئلة وعدم اعتبار الاوصاف المذكورة
وح فالبحث عن لزوم الظن بالصدور والاطمينان غير محتاج اليه ولنا ان نقول اعتراضا على من اعتبر
هذه الاوصاف فى الخبر ان المعتبر لهذه الاوصاف هل هو العرف وقد امضى الشارع هذا الذى
عند العرف بهذه الخصوصيات ام لم يكن عند العرف معتبرا واعتبرها الشارع من عنده فان قيل بكونه
كذلك عند العرف فالوجدان على خلافه لان العرف لا يرى فى صدق الخبر الا احراز المخبر عن الكذب
وان قيل باعتباره من طرف الشارع فليس عليه دليل لان المستفاد من مفهوم اية النبأ هو امضاء

ما عند العرف ولم نجد فى كلمات الشارع كتابا او سنة ما يدل على اعتبار الصفات المذكورة فى الاخبار
بحيث يكون غيره ساقطا عن درجة الاعتبار وكلما تفحصنا كلمات اصحابنا الاصوليين فى كتبهم
البالغين فيها باقصى درجة التحقيق فى هذا البحث لم نجد ما يفيد هذه الفائدة ويحصل لنا هذه الغاية
والله العالم **المقدمة الثانية** لا ينبغى الاشكال فى ان الاخبار المودعة فى الكتب الاربعة المعهودة بل
وفى غيرها حتى الفقه المنسوب الى الرضا عليه الاف التحية والثناء مظنون الصدور ولو انكرنا الا
بصدور جميعها وذلك لما بلغنا مستفيضا بل متواترا من مواظبة اصحاب الائمة رضوان الله عليهم و
سلام الله وصلواته على ائمتهم من بذل الجهد فى الحفظ واتعاب انفسهم لجمع الاخبار وضبطهم فى اصولهم
وتدوينهم فى كتبهم الاربعة مع ممارستهم لتصحيح الاسناد وسلوك سبيل الرشاد وتدوينهم احوال الرجال
الى منتهى المقال وذكر اسامى الرواة وآبائهم وعقائدهم ومشاغلهم واعمالهم وتشخيص الصحيح والموثق
والحسن والضعيف من الرواة وكيف لا يكون كذلك واصحابنا الاخباريون نعوذ بالله
معاندين او غير مبالين باحكام الله تعالى بل يبالغون فى العمل بالاخبار المودعة فى الكتب الاربعة مع علمهم
بوجود الاخبار المجعولة الموضوعة ونقلهم الاخبار الواردة فى تدسيس الكذابين بين الاخبار المصدقة
فى الاخبار الواردة عن الائمة عليهم السلام بل كان المبالغة بالعمل بما فى الكتب الاربعة بعد احرازهم
خلوها عن الاخبار الكذبة واحتمال خلاف ذلك منهم احتمال سوداوى مخالف للوجدان السليم والعقل
المستقيم الخالى من شوب الوهم الموجب لخروج الانسان عن النهج القويم **المقدمة الثالثة** ادعاء وجود العلم
الاجمالى بكون الاخبار الكذبة المجعولة المتعلقة بالاحكام فى الكتب الاربعة بعد ما قدمنا من المقدمة
الثانية غير مسموعة عند العقول الناضجة والافهام المستقيمة وعلى تقدير التسليم فليس من قبيل
الشبهة المحصورة والعلم الاجمالى بوجود الاحكام فى غير الاخبار المودعة فى الكتب الاربعة من
الشهرة والاجماع المنقول وغيرهما من الامارات الغير الممنوعة اذا لم يكن كاشفا عن وجود الدليل
فلا نمنع كونها حجة بالخصوص من طرف الشارع لكون الامارات المتصفة بهذا الوصف ايضا مما
عليه العرف الممضى طريقتهم عند الشارع من غير تصرف فيها ودعوى وجود العلم الاجمالى بين
الاخبار والامارات الغير المتصفة بتلك الاوصاف ممنوعة جدا ومنتفية بما قلنا اذا عرفت
ما تلونا عليك من المقدمات فقد عرفت ان الجبر بالشهرة لا معنى له الا ادخال الخبر الضعيف فيما
هو مظنون بالظن النوعى وعدم كونها داخلا فيما لا يعتمد عليه العرف فهو داخل فى الاخبار

المعول لها الاخالف و على هذا لا اشكال في عدم صلاحية الشهرة لذلك لا وجه له وحاصل الكلام الذي نختم به المقصود في المقام ان الادلة السمعية من حيث كونها مفهما للمراد من الخطابات حتى معتمدا عليها عند العرف والعقلاء الى عدم تنسيق امورهم في مقام انفاقاتهم وامتثالات المعبيد لاوامر مواليهم ومن حيث حصول الرابط بينهم للاعلامات والاطلاعات باخبار حتى يعتمد بمجرده عن الكذب ويخبر عن امر حسي مشاهد بالسمع والبصر لا بما يحصل لهم من الحدس والتخرص بالغيب لوجود التسهيل بذلك وعدم التخلف عن الواقع الا نادرا معمول به عندهم ولم يتصرف الشارع في مقام تكليفهم بما اريد من الامر والنهي بما يراه موجبا لسعادتهم في الامور الدنيوية المعاشية والاخروية المعادية فانزل الكتاب بلسان لغتهم ومحاوراتهم محكما ومتشابها واكمل نبيانه بلسان نبيه واوصيائه عليهم السلام بالفاظهم ومحاوراتهم وطريقتهم فبينوا مخصص العمومات ومقيد المطلقات والاجزاء والشرائط والموانع الموضوعات المستنبطة الموجودة في الكتاب المحتاجة الى بيان اجماله وكثروا وبثوا عليهم السلام ما كان وظيفتهم من البيان والتبليغ بين اصحابهم واخبروا بذلك القريب والبعيد من غير ان يحضر الناس كل بحضورهم واوجب وقوع بعض المفاسد لتعارض الاخبار حتى احتاجوا الى بيان الاخبار العلاجية وكذلك لم يجعل المدار على حجية الظن بمعنى ان طريقته ما يوجب الظن نوعا الا يوجب طريقته صفة الظن وحجيته فالظن بالصدور غير معتبر اصلا بعد ما نعلم ان الاخبار المودعة في الكتب الاربعة منتسب اليهم بشهادة العلماء والفضلاء مستفيضا بل متواترا ووجود الاخبار الكذبة بين ما في ايدينا غير معلوم لا تفصيلا ولا اجمالا ولا على تقدير وجود العلم الاجمالي كانت الشبهة غير محصورة وكفاية هذه الاخبار مع سائر الايات او الادلة العقلية الموجبة للعلم بالحكم من الشارع بضميمة الاصول اللفظية والعملية كاف في تحصيل الاحكام التكليفية ومؤمن لنا عن العقاب على ترك التكليف فلا حاجة الى تطويل الكلام بفرض الانسداد والنظر والتشكيك في حجية الاخبار بالخصوص ورد الادلة الدالة على امضاء ما عند العرف ثم التفريعات الغير المحصورة على فرض عدم امضاء الشارع لما عند العرف بقولهم لو قلنا بكذا يصير الامر كذا ولو كان كذا الكان كذا الى اخر الفروع المتفرعة على الفروض الممنوعة بل المستحيلة وخصوصا البحث عن كون نتيجة دليل الانسداد مطلقة او مهملة مع كونها كاشفة او حاكمة والبحث عن الظن المانع والممنوع والله الهادي الى معرفة الاصول والفروع **تخليص تحقيقي** ومن اعجب العجائب الذي يشيب به الشاب ويختل برك اولي الالباب ما عقده واله الباب في حجية الظن بالنسبة الى اصول العقائد قال

شيخنا الاستاد عليه رحمة الله ملك العباد الخامس يعني من التنبيهات المتفرعة على دليل الانسداد في اعتبار الظن في اصول الدين والاقوال المستفادة من كلمات العلماء في هذه المسئلة من حيث وجوب مطلق المعرفة او الحاصلة من خصوص النظر وكفاية الظن مطلقا او في الجملة ستة ثم عد الاقوال ودخل في التفصيل والتحقيق لما بنظره يليق وتوضيح العجب وجه التعجب ان من الاقوال اعتبار الظن وحجيته في اصول الدين فيشمل معرفة المبدء الحق والصانع المطلق وح نقول حصول الظن بوجود المبدء لابد له من محصل وموجب من خبر او غيره وهو فرع معرفة الله تع بمعنى ان من لا يعلم بوجود الله تع فمن الموجب لذلك المعرفة الله علما او ظنا ومن الذي يكلف الناس الجاهلين بوجود الله بهذا التكليف حتى يبحث عن كفاية الظن وعدمها ومن الجاعل لاعتباره وحجيته مطلقا او في الجملة وبعبارة اخرى المنكر لوجود المبدء اذا فرضنا عدم دلالة الدليل العقلي الموجب للعلم بوجوده اي داع له عن البحث في كفاية الظن وعدمها والمعترف بوجوده لا يعترف به الا بعد العلم به فاي حاجة له الى البحث عن كفاية الظن بوجوده وعدمها فان قلت كل احد سامع بوجود الله ووجوب معرفته فح يصح له ان يبحث عن كفاية الظن به او وجوب تحصيل العلم بوجوده قلت اذا فرضنا زيدا سامعا بوجود الله تع من والديه وقالا له يجب معرفته فان اجابهما بان الذي اوجب على معرفة الله هل هو الله او غيره فان اجابا بانه الله فقال انا لم اعرف وجود الله حتى اعرفه مكلفا لي بوجوب المعرفة فان قالا نحن نوجب عليك وجوب المعرفة فيقول من الذي اوجب على اطاعتكما فان قالا قال الله تع اطاعة الوالدين واجبة فيعود الى ان وجود الله غير معلوم لي وان اخبروا بان النبي ص والائمة ع امروا بذلك فيقول قبول النبي والامام فرع وجود الله وهو غير معلوم فما الحيلة لوالديه في اقناعه والاثبات له الا تنبيهه الى دلالة العقل بذلك ومع دلالة العقل وحصول المعرفة لا حاجة ولا داعي له عن البحث عن حجية الظن في ذلك وعدمها مضافا الى ان قولهم يجب معرفة الله بالعلم عن النظر والاستدلال كلام يحتاج الى التفسير فضلا عن القول بكفاية الظن في ذلك وعدمها وذلك لان الحاكم بوجوب المعرفة اعم من العلمي والظني اذا فرضنا غير الدليل العقلي فان كان هو النبي ص فهو متفرع على وجود الله تع الغير المعلوم وجوده عند الجاهل به والعقل ما لم يتصور المبدء لا يحكم بوجوب النظر في وجوده وبعد تصور الوجود له فالذي يدله على وجوب المعرفة وطريقها وبعد معرفة وجوده وصفاته يحكم بوجوب طاعته فالعلم بوجوده مصحح لحكم العقل بوجوب طاعته وكلما يراه العقل

موضوعة الاحكام كلها عمليات فلا معنى لكفاية الظن في اصول الدين بقول مطلق الذي منها معرفة
وجود المبدء وبعد العلم بوجود المبدء ان لم يدرك العقل صفاته الجلالية والجمالية فهو غير عارف
بالله اذ جهل النعقل بمعقول لانه خلف ومع علمه بصفاته يتبعه معرفة بعث النبي ثم يتبعه معرفة شخصه
بما يميزه من سائر الناس ويتبعه وجوب نصب الوصي بعده ويتبع ذلك كله ثبوت المعاد في الجملة
لا بجميع الخصوصيات المقولة له فكلا من هذه الاصول لا يمكن ان يكتفى فيها بالادلة الظنية لارتباط
جميعها بما لا يمكن ادراكه بغير العقل ويستحيل ان يتعقل العقل وجود المبدء الحق على قدر ما يمكنه من
المعرفة بالصفات ولا يتعقبه الامور المرتبطة بها فلا يبقى بعد ذلك ما يحوج الى الادلة الظنية وتحصيل
بها نعم يحتاج بعض الناس في تعقلهم هذه الامور الى التنبيه والتذكار لما هو مركوز في الفطرة والجبلة
الانسانية اولا وبالذات كما يدل عليه كل مولود يولد على الفطرة الا ان ابويه هما اللذان يهودانه
وينصرانه ويمجسانه بل معرفة وجود الصانع محضا لا يحتاج الى التنبيه والتذكار كما يدل عليه ما يحكى
عن عجوزة تغزل انها سئلت عن الدليل لوجود الصانع فتوقفت عن تحريك مدار الغزل واشارت الى
تعطلها باحتياج الفعل الى الفاعل والصنع الى الصانع بل ذلك من الفطريات والجبليات كما يدل
عليه قول الصادق صلوات الله عليه في جواب رجل سئل عن الله تعالى فقال هل ركبت السفينة قط فقال
السائل بلى فقال هل كسرت بك حيث لا سفينة تنجيك ولا سباحة قال السائل بلى فقال عليه السلام
فهل تعلق قلبك هناك ان شيئا من الاشياء قادر على ان يخلصك من ورطتك قال بلى
فقال عليه السلام فذلك الشيء هو الله القادر على الانجاء حين لا منجي وعلى الاغاثة حين لا مغيث
ولعل في قول الله تعالى ان الظن لا يغني من الحق اشارة الى انه لا تصل النوبة في معرفة الحق الى
الظن ومما يليق ان يضحك به الثكلى ويترحم على قائله الحمقاء القول باعتبار العلم ولو من
التقليد وذلك لمناقضة مفهوم العلم للتقليد ومقابلته له فان العلم انكشاف الشيء للنفس بحيث
لا يتشكك المشكك والتقليد العلم بخلافه بمعنى زوال الانكشاف بالتشكيك ولعل التعبير
بلفظ لو المفيد لاستحالة الوقوع اشارة الى ذلك فيخرج عن كونه قولا مغايرا للقول الاول و
مثل هذا القول في الغرابة القول بكفاية الظن الحاصل بالنظر والاستدلال دون التقليد
وذلك لان النظر والاستدلال ان كان بالادلة العقلية فنتيجتها العلم لا الظن لانا لا نعني
بالادلة العقلية الا ما يوجب القطع بالنتيجة وان كان النظر والاستدلال بالادلة السمعية

النقلية فهو عين القول بكفاية الظن الحاصل من الاخبار ثم ان القول بكفاية الجزم ولو من التقليد
ان اريد به العلم وان اريد به صورة العلم فهو عين القول بكفاية التقليد وكون النظر و
الاستدلال واجبا مستقلا معفوا عنه اذ الواجب المعفو عنه لا اثر له في العمليات للمكلفين
فيؤول هذا القول الى كفاية التقليد بل نقول لا نفهم للواجب المعفو عنه معنى محصلا وان نسبه
الشيخ الاستاد الى الشيخ في العدة لان العفو عن الواجب عين عدم الوجوب ولم نجد كلما تفحصنا عما يدل
على واجب معفو عنه والله العالم **تبصرة تخليصية** ثم قسم شيخنا الاستاد ما يطلب فيه الاعتقاد
الى واجب مطلق يجب تحصيل مقدماته وواجب مشروط بمعنى وجوب الاعتقاد لو اتفق الاعتقاد
والعلم به كتفاصيل البرزخ والقبر وهذا التقسيم بظاهره فاسد لان معنى وجوب المطلق بالنسبة
الى ما يطلب فيه الاعتقاد المستلزم لوجوب تحصيل المقدمات بلا ازم حصول الاعتقاد الذي
لا يتحقق بصدقه الحقيقي الا بما عقد عليه قلبه الذي لا يحصل الا بالعلم بالمعتقد مثلا وجود
المبدء الحق والصانع المطلق امر يجب الاعتقاد به مطلقا فيجب تحصيل مقدمات حصول الاعتقاد
والمقدمات المحصلة المنتجة للاعتقاد به ليس الا العلم بالنتيجة وعلى هذا لا يتصور الاكتفاء بالظن
فيما يطلب فيه الاعتقاد بالوجوب المطلق على تعبير شيخنا الاستاد فكيف لم ينكر كفاية الظن في اصول
الدين مطلقا الا ان يحمل هذا البيان منه رحمه الله انكارا لذلك القول واما ما يطلب فيه
الاعتقاد واجبا وجوبا مشروطا بمعنى حصول العلم به اتفاقا فلا معنى له لان العلم بالشيء لا يحصل الا
بترتيب المقدمات المؤدية اليه والمنتجة له وهذا امر يتوقف على الاقدام به عمدا واختيارا ولا يمكن حصول
العلم بالمطلوب على حسب الاتفاق مثلا تفاصيل البرزخ والقبر ما لم يقصد الانسان الى ترتيب
مقدمات تحصيل الاعتقاد بها لا يمكن حصول العلم بها مضافا الى انه لا معنى لوجوب الاعتقاد بعد
حصول العلم اتفاقا ولو بغير اختيار لان الاعتقاد الحاصل بالعلم غير منفك من العلم بالمعتقد فكيف
يكون واجبا وما معنى الوجوب ح ثم ان في عطف التدين على الاعتقاد في قوله يجب الاعتقاد به والتدين
ان اراد بالتدين نفس الاعتقاد فلا مشاحة في الاصطلاح لكن الظاهر خلافه وان اراد غيره
فان اراد بالتدين عدم تخطئة نفسه فيما حصل له العلم اتفاقا فهو غير معقول لان
العالم لا يخطئ نفسه في علمه واعتقاده وان اراد به وجوب الاقرار باللسان فمع ان اعتباره في معنى التدين محل

معنى اصل الاسلام خلافي فهو استعمال مجازي بلا قرينة تدل عليه والحاصل ان حقيقة المراد غير
معلوم اذ لم يتعقل من التدين سوى الاعتقاد بالمعتقد المسمى في النفس بالعلم به فان الاعتقاد
عين العلم بالمعلوم فباعتبار انكشاف المعلوم عند النفس يسمى علما بالمعلوم وباعتبار عقد القلب
بالمعتقد يسمى اعتقادا فليس التدين امرا وراء عقد القلب بالمعتقد وعلى كل تقدير فرض نفي مثل
تفاصيل البرزخ والقبر والاحضار وغير ذلك مما لا يستقل في ادراكها العقل فعلينا اما اختيار عدم
وجوب تحصيل الاعتقاد بها اصلا فلا يلزم النظر حتى يلزم منه العلم او الظن واما الالتزام بوجوب
تحصيل الاعتقاد بها بتحصيل مقدمات الاعتقاد اعني النظر والاستدلال غاية الامر ان المطلوب
من الاستدلال لما كانت بعد الاعتقاد بالتوحيد والنبوة يكون مركبا من دليل عقلي وسمعي
لا ينتج غالبا الا الظن بها لكون النتيجة تابعا لاخس المقدمات توضيح ذلك ان العقل لا يدرك
تفاصيل البرزخ والقبر لعدم دليل عقلي عليها بل انما يدركها بعد اخبار النبي او الائمة بها والعقل
يحكم بمطابقة ما اخبروا به مع الواقع ولما كانت دلالة الاخبار ظنية فلا يحصل الاعتقاد العلمي بها
وعلى هذا لا يجوز ان يجعل هذه الامور مما يطلب فيه الاعتقاد لما تقدم من عدم صدق
الا بعقد القلبي الغير الحاصل الا بالعلم به بقدر الطاقة البشرية كما لا يخفى والحاصل ان الاعتقاد
بتفاصيل البرزخ والقبر امر غير لازم ولم يدل دليل على وجوب الاعتقاد فيها نعم يعتبر التصديق بها
لكونها مما اخبر به المعصوم قلبا بمعنى اعتقاد مطابقة خبر النبي او الامام للواقع وتخطئة نفسه
بعدم التعقل والاقرار باللسان لو اعتبرناه في معنى الاسلام فيظهر مما ذكرنا ما في محكي مقاصد
العلية بقوله اما ما ورد عنه عليه السلام في ذلك من طريق الاحاد فلا يجب التصديق به
مطلقا وان كان طريقه صحيحا الخ من ظاهر كلامه توضيحه ان التصديق العلمي بما دل عليه
خبر الواحد غير ممكن والتصديق الظني مع فرض حصول الظن الفعلي بكون مدلول الخبر قول النبي
او الامام لا يمكن عدم حصوله لكن التصديق الظني مقدر بقدره وليس كله التصديق العلمي ولو
فرض عدم حصول الظن الفعلي بمدلول الخبر في كونه من النبي او الامام فلا يحصل التصديق لا
علما ولا ظنا فلا معنى لعدم وجوب التصديق وليس سبيل المعارف والعقائد سبيل الاحكام العملية
والتعرض لبعض الكلمات بالنقض والابرام يخرجنا من وظيفة التلخيص تتمة قال الشيخ الاستاد
ثم ان الفرق بين القسمين وتميز ما يجب تحصيل العلم به عما لا يجب في غاية الاشكال ولم نفهم

مراده رحمه الله من هذا الكلام فان تميز ما يجب الاعتقاد به عن غيره في غاية السهولة فان الضابط
في ذلك ان كلما كان يمكن الاعتقاد به لكل جاهل مجاهد غير معاند لجوج كالمعارف الخمسة الاعتقادية
يجب الاعتقاد به وكلما ليس كذلك فلا يجب لعدم امكان التكليف بغير الممكن ومما يلوح من كلام
الاستاد في الكلام الملازمة بقوله وللانصاف لمن جانب الاعتساف يقتضي الاذعان بعدم التمكن من
ذلك الا للاوحدي من الناس انه جعل معرفة المعارف بالنظر والاستدلال على نحو استدلال المحققين
والمتكلمين فيما ذبروا وكتبوا في العلمين والا لزم كذبه في مقاله لبداهة ان اصول العقائد يقدر
على الاعتقاد بها لكل احد بالاستدلال الاجمالي الذي اشرنا انه من جليات الفطرة فضلا عن حكم
العقل وقضية العجوز والجمال القائل بان اثر الاقدام يدل على المسير اسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج
لا يدل لان على الحكيم الخبير وامثال ذلك في غاية الكثرة بل يمكن ان يقال عليكم بدين المشير الى قضية
العجوز المذكور يفيد ان العقول الساذجة الغير المشوبة بظلام الاوهام وكدورة الاثام حاكمة بما
صدر من العجوز فعليكم اخذ الدين بحكم العقل الساذج الغير المشوب بالوهم بل في قوله يا من
دل على ذاته بذاته اشارة الى ظهوره في كل شيء بعدم انفكاك علم المحاط بنفسه المحاطة بعنوان المحاطية
عن العلم بالمحيط وعدم انفكاك العلم بالمخلوقية عن العلم بالخالق وهذا غير خفي على من لم يستانس
بالتشكيكات لا على من اتخذ التشكيكات زينة التعليمات والله المخرج الى النور من الظلمات تنبيه
تخليصي قال شيخنا الاستاد هذا كله حال وجوب المعرفة مستقلا واما اعتبار ذلك في الاسلام
او الايمان فلا دليل عليه بل يدل على خلافه الاخبار الكثيرة اقول لم افهم المراد من وجوب المعرفة
مستقلا لا في مقابلة اعتباره في الاسلام والايمان خصوصا مع جعله الاخبار الكثيرة دليلا
على خلافه مع ان الشهادة لله بالالوهية ولمحمد بالرسالة مذكورة في الاخبار وهما من اركان اصول
الدين فما معنى جعل الاخبار على خلافه والاعتراض على مقاله لانه خارج من وظيفة العبد القاصر والذي
ينبغي ان يقال بحيث يفهمه حتى العوام ان نوع الانسان بالقسمة الاولية ينقسم الى الديانين وغيرهم
وغير الديانين ايضا ينقسم الى وثني وغيره والوثني باقسامهم كغيرهم من الكفار الذين يقابلون
اهل الديانات والكفار مطلقا بمعنى ان كل من لم يتدين بدين معاقبون بالاصول لان الديانة بمعنى
الاعتقاد باصول الدين وهي الاعتقاد بالتوحيد والنبوة والمعاد امر لا يعذر عنه الا القاصر
من غير تقصير الذين منهم المستضعفين واهل الديانات غير من اتخذ الاسلام دينا كفار في مقابلة

الاسلام وليسوا بكفار في مقابلة غير الديانين فاليهود المتدينين بشريعة موسى على نبينا وآله وعليه السلام الموجودين قبل بعثة عيسى من المؤمنين وكذا النصارى الموجودين بعد عيسى الى زمان سيد الانبياء خاتم النبيين المتدينين بشريعة عيسى كانوا مؤمنين والمسلمين بالمعنى الاعم لكن الاسلام بالمعنى الاخص يعتبر فيه مضافاً الى اصول الدين اى الثلثة المذكورة الواجبة اعتقاده على نوع الانسان المكلفين امور اخر بعضها من اصول المذهب كالعدل والامامة وبعضها من ضروريات دين الاسلام فالمنكر لاصول الدين كافر مطلق يستحق الخلود والمخالفين لديانة الاسلام كفار في مقابل الاسلام بالمعنى الاخص وان كانوا مؤمنين ومسلمين في مقابلة غير الديانين والمنكر لضروريات دين الاسلام كفار في ديانة الاسلام كما ان المنكرين لاصول المذهب خارجون عن مذهب الاثنى عشرية والحاصل ان الاعتقاد باصول الدين الذي هو عين التدين معتبر في صيرورة الانسان من الديانين وعبارة شيخنا الاستاد ان اوهم خلاف ذلك فليس بمراد قطعاً والله العالم **تبصرة تتميمية** قد اشرنا سابقاً الى ان وجوب اطاعة الله والرسول من التكاليف العقلية الارشادية الى ما هو صلاح العاقل وتركه ترك الصلاح والاعتراض علينا بان الاوامر الارشادية لا عقاب على تركها وترك الاطاعة يترتب عليه العقاب فاسد لان ارشاد العقل الى ما هو صلاح العاقل قد يكون ارشاداً الى ما كان ضرره غير العقاب كارشاده الى اطاعة اوامر الطبيب فان ضرر تركه الابتلاء بخلاف الصلاح الذي هو البقاء على المرض وقد يكون ارشاداً الى ما كان ضرره العقاب كاطاعة المولى اعني بالله ورسوله ومن امرنا باطاعته فان ضرر ترك الطاعة الابتلاء بضرر ترك المامور به الذي هو العقاب عليه ومقصودنا الآن بيان ان وجوب التدين والاعتقاد بالمعارف ايضاً من الاحكام العقلية التي لا يتطرق اليها الاوامر المولوية لانتفاء ايجاب المولوي على وجود المولى بوصف المولوية وذلك يتوقف على العلم بذلك وهو عين التدين على انه من اصول العقائد وحكم العقل بوجوب التدين قد ذكرناه في مواضع متعددة من مصنفاتنا وعلى هذا فكلما ورد في الكتاب والسنة من وجوب التفقه والمعرفة وطلب العلم ولو بالصين ومن عدّ الغناء بالظن من الحق كلها تنبيهات الى الحكم العقلي للغافلين عنه والذاهلين عن امعان النظر فيه وقوله تعالى من جاهد فينا لنهدينهم سبلنا تحريض للناس الى المجاهدة والسعي في ذلك وفيه اشارة الى عدم احتياج التدين الى مؤنة زائدة غير المجاهدة والسعي في التحصيل المتعقب بهداية الله تعالى لهم الى سبله ويتفرع عليه ان كل عاقل قادر على المجاهدة مع الالتفات الى التدين يحصل له الاعتقاد وينال الى المقصود ولا يمكن

عن هذا الحكم الا الضعفاء العقول القاصرين عن ادراك ما عدى المحسوسات الغافلين عن تصور التدين الملحقين بالبهائم فلا عذر لما عداهم عن وجوب تحصيل العقائد الاصولية التي لا يتحقق التدين الا به والفقد لا لازم منه امر سهل لا اشتد عن الوصول اليه غافل سالك سبيله كما اشرنا اليه في المراد بقوله عليكم بدين العجائز وعلى هذا فمراد من قسم المكلفين الى عاجز عن تحصيل العقائد وقادر ان كان المراد من العاجزين عن التحصيل الجماعة الملحقين لهم بالبهائم فلا تكليف لهم فكيف يكلفون بالتقليد والعمل بالظن مع توقف ذلك كله الى معرفة الله وكونه مكلفاً بالاحكام ومبلغاً لاحكامه بتوسط سفرائه فان كان قادراً على تصور هذه الامور والتصديق به بالبراهين الاجمالية الجبلية فلا معنى للتدين والاعتقاد باصول الدين غير ذلك فرض هذا الانسان من العاجزين عن تحصيل المعارف خلف وان كان مرادهم بالعاجز مرتبة متوسطة بين من هو بحكم البهائم والعقلاء فلا نتعقله وعدم الواسطة بين الكفر والايمان تقتضيه بالنسبة الى العقلاء القادرين على تحصيل العقائد فالمراد بالكفار غير الديانين والمراد بالمؤمن من قابلهم اعني به الديانين فان قلت سلمنا امكان المعرفة الاجمالية لكل من لا يلحق بالبهائم ولا يجوز لاحد من غيرهم التقليد وترك تحصيل المعرفة لكن معرفة شخص النبي في كل زمان يحتاج الى امور لا يقدر على معرفتها كل احد ولا يحصل معرفة شخص النبي الا بعد معرفة تلك الامور والمفروض عجز كثير من الناس عن معرفة تلك الامور فلا بد له من التقليد او العمل بالظن قلت لا تتوقف معرفة شخص النبي الا باظهار المعجزة مع التحدي وتطبيق علائم المذكورة لتعيينه في كلام المبشرين بظهوره من السابقين عليه وهذا امر هين سهل للحاضرين في زمانه ان لم يكن الناظر في معرفته معانداً لجوجاً وللغائبين المنقول اليهم تلك العلائم والمعجزات سيما دين الاسلام الذي خاتم الاديان ولصاحبه صادع المعجزة الباقية الى يوم القيمة ولو فرضنا صعوبته لبعض الغائبين المانوسين بالشبهة والتشكيك فاما يبقى على الشك او يحصل له الظن وفرضنا عدم حصول القطع والياس من تجدد حال يمكنه تحصيل القطع ولم يكن ذلك عن تقصير فلا تكليف له بازيد من ذلك والا فاللازم عليه المجاهدة الى ان يحصل له العلم بذلك وان كان شاكاً فلا بد له من الفحص عن نبوة من سبق على النبي المشكوك فيحصل له العلم بنبي يلزمه العمل باحكامه بل وله في صورة حصول الظن وعدم الياس عن حصول القطع بنبوة النبي له الفحص عن حال النبي الذي قبله وهكذا الى ان يصل الى نبي يعلم بنبوته فان كان مبشراً برسول يأتي بعده فليس له العمل بشريعته الا بالعلم بعدم نبوة مدعي النبوة بعده لكن الامر في زماننا

لا يمكن ان يصيبه كذلك بل يؤول الامر الى انقياد الاسلام لانتهاء بشارة المبشرين الى ظهور خاتم النبيين وادلة خاتميته من كمال الشريعة وتماميتها بحيث لا يشذ عنها امر مغفول عنه واسر حكم من الاحكام يحتاج اليه العباد في معاشهم ومعادهم الا بلغه اليهم باحسن تبليغ وابلغ تحقيق والاتيان لهم بالمعجزة الباقية الهادية للناس الى تصديقه وصارت كلمته اعلى الكلمات فصار الاسلام موصوفا بانه يعلو ولا يعلى عليه وما يكون هذه حاله فكيف يخفى على من له ادنى مسكة وشعور ان لم يكن له لجاج وغرور وعناد ونفور حتى يحتاج الى التقليد او العمل بالظن نعم يمكن ان يقال التفكر في هذه الامور يحتاج الى زمان من الدهور فما الحال وما تكليف المكلف في تلك المدة سوى التقليد حتى يكون من المؤمنين فنقول اما حاله من حيث نفس التدين لا شك في كونه مؤمنا موحدا لاعتقاده بالتوحيد والنبوة المطلقة والايمان الخاص غير حاصل لكل مجاهد الا بعد اليقين فقبل حصوله ليس بكافر مطلق ولا بكافر خاص لعدم الجحود عما يلزم الاقرار به كما يشهد به قوله يكفر اذا جحد وعدم الانكار والجحود هو المقصود من السكوت المستفاد من اشارة الامام عليه السلام الى فيه بعد قوله اذا جائكم ما لا تعلمون فها فهو مؤمن بمعنى كونه من الدانين فليس بكافر مطلق ولا بكافر خاص اذا لم يجحد فان جحد فهو كافر خاص لظهور الجحود في تقصيره في المجاهدة ودخوله في المعاندة للحق والحاصل ان الشاك في النبوة الخاصة ان لم يكن جاحدا باللجاج وعناد لا يريد العقل منه ازيد من المجاهدة في تحصيل الحق وهو مؤمن متدين بالتوحيد والنبوة المطلقة الى ان يحصل له اليقين بحقيقة دين الاسلام لان الدين عند الله الاسلام ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الاخرة من الخاسرين وما دام هو كذلك لا يسمى مقلدا لان الشاك غير مرجح لشيء يحتاج الى العلة نعم لو فرضنا كونه ظانا او جازما بمعنى كونه ظانا في صورة الجزم مستندا في ذلك الى كلام والديه او عالم يكون ذلك تقليدا في خصوص معرفة النبي فلا يصح التقليد في اصول الدين بقول مطلق ولو كان ظنه غير مستند الى قول عالم او والديه بل من امر خارج فليس بمقلد وعلى كل تقدير يلزمه العمل باحكام الاسلام لمنافاة ترك العمل بالاحكام لكونه من الدانين لعدم صدق المتدين على من لم يعلم نفسه مكلفا باحكام الله ولزوم عمله بخصوص احكام الاسلام لكونها يقيني الثبوت دون غيرها لكونها محل المنسوخية وبالجملة كلما قالوا وكتبوا في جواز التقليد في اصول الدين واقسام التقليد والفروع المتفرعة عليها كلها مما لا يحتاج اليه في نظري القاصر والله العالم

تخليص تحقيقي في اصل البرائة قد اشرنا في اول الكتاب الى ان الملتفت الى الحكم الشرعي اما ان يقطع

به بالدليل القطعي او يظن به بما يفيد الظن به او لا يحصل احدهما لعدم دليل له الى احدهما وقد تقدم الكلام فيهما ومحصل الكلام في القسم الثالث الذي لا يحصل للمكلف علم ولا ظن بالحكم فالمرجع فيه الاصول العملية المسماة بالادلة الفقاهتية وهي عبارة عن اصل البرائة والاستصحاب والتخيير والاحتياط وما ذكره شيخنا الاستاد في وجه الحصر بالعبارات المتعددة قد اعرضنا عما يرد على كل عبارة والذي ينبغي ان يقال ان الشيء المجهول الحكم اما يعلم له حالة سابقة او لا يعلم فما علم له الحالة السابقة على زمان الشك هو معنى محل حصول العلم او الظن يحكم عليه بما كان معلوما سابقا وما لا يكون له الحالة السابقة فالشك فيه اما شك في التكليف او في المكلف به ففي الشك في التكليف باقسامه المرجع اصالة البرائة وفي المكلف به ان امتنع فيه الاحتياط فالمرجع التخيير وفيما امكن فيه الاحتياط فالمرجع فيه الاحتياط والحصر في الاربعة خارجي لا عقلي بمعنى انه يتصور غير المذكورات جهات يتغير الحكم باختلافها لكن في الخارج الواقع ليس الا هذه الاصول واما اصالة الطهارة واصالة الحل والاصول اللفظية لا يعمان الشبهة الحكمية بخلاف الاصول المذكورة فانها تعم الشبهة الموضوعية والحكمية معا والمراد بالشبهة الموضوعية ما كان الاشتباه فيه مستندا الى امور خارجية بخلاف الشبهات الحكمية فانها لا بد ان يكون مستندا الى فقدان الدليل والنص او اجماله او تعارضه وسيجيء الامثلة لكل منهما في طي المبحث عن كل اصل من الاصول الاربعة انشاء الله

تنبيهان الاول قد قسموا الحكم الى الواقعي والظاهري وسموا ما ما يدل على الحكم الواقعي دليلا وما يدل على الحكم الظاهري اصلا وقالوا الاصل دليل حيث لا دليل وربما قالوا يخصص الاصل بالدليل فالاصول عندهم عام يخصص بالدليل وما يرد على التقسيم والتقسيمة والتعريفات كلها يجب علينا الاعراض عنه لكونه مخلا بالمقصود والذي ينبغي ان يقال مناسبا للمعنى الحكم الذي قد اطلنا بيانه في اول تخليص الاصول وغيره من المقامات ان المطلوب للمكلف الوصول الى الحكم الواقعي اعني به الذي ثابت للشيء مع قطع النظر عن علم المكلف به ووصوله اليه وعدمه بل مع قطع النظر عن وجود المكلف به بالوصول والوصول اليه حقيقة من الادلة العلمية القطعية او الذي اوجب الشارع العمل به من الطرق العرفية لتحصيل ما هو الواقع ولو لم يعلم بل ولا يظن الوصول اليه يسمى دليلا اجتهاديا ومدلول ما امضى الشارع من الطرق العرفية حكما ظاهريا والحاصل ان مدلول الدليل اعني ما يوصل به الى حكم باعتبار كونه الحكم الواقعي حكم ظاهري ومؤدى الاصول

العلمية لما لم يكن مدلولاً للدليل بل هو حكم لمن لا طريق له الى الواقع من الادلة العلمية العقلية او العرفية المضاة لا ينبغي تسميته حكماً ظاهرياً بل ينبغي ان يسمى حكماً ثانوياً كما عبر عنه بعضهم بل تكليفاً عذرياً وذلك لان الحكم الواقعي غير قابل للتغيير والانقلاب بخلاف مودى الاصول فانه يختلف باختلاف الاشخاص فرب شخص لا يشكل عليه الواقع لوجود الدليل في نظره او عدم اجماله او عدم التعارض عنده بخلاف شخص آخر اعماً فقدان النص او اجماله او تعارضه وكذا الكلام في الشبهات الموضوعية فربما يزعم بعض الناس ماء المتوحل مضافاً وبعضهم مطلقاً وبعضهم يرى الحيوان المردد بين الحيوانين ملحقاً باحدهما موضوعاً وبعضهم لا يراه ملحقاً باحدهما فيختلف الحكم بذلك ومعنى كونه ثانوياً انه لا يتمسك به الا بعد ان علم انه غير قادر على الوصول الى الحكم الواقعي الاولي لعدم الدليل عليه ومعنى كونه عذرياً تحصيل العذر عن الوصول الى الواقع وعلى هذا فاطلاق الحكم الظاهري على مودى الاصول لكونه مقابلاً للحكم الواقعي اما مسامحة في التعبير او خلاف للمصطلح عند الاصوليين **الثاني** قد اشتهر عندهم ان يقولوا الاصل دليل حيث لا دليل وهذه العبارة مفيدة بل نص بان مورد اعمال الاصول انما هو موضع لا يكون هناك دليل يعلو الدلالة على الحكم الواقعي وهذا المعنى لا يستلزم ان يكون موضوع حكم الظاهري مشكوك الحكم حتى يترتب عليه ان لوجود الدليل يرتفع الشك فلا يجري الاصل لان الشك اي الجهل بالحكم الواقعي موجود لكل ملتفت الى وجود التكاليف بالنسبة الى الوقائع والامور والافعال في الواقع ونفس الامر والمكلف بعد الالتفات بذلك وبجهله يلتمس الدليل الى ما هو الواقع في نفس الامر من الاحكام فان وجد دليلاً اليه وطريقاً امضى الشارع سلوكه فقد حصل مقصوده وان لم يجد ذلك لفقد النص في نظره او اجماله او تعارضه مع الآخر بصيرها اما بلا دليل وجاهلاً بلا اسعل فعند ذلك يلتمس ويجد مخلصاً وعذراً عن الوصول الى الواقع باعمال الاصول العملية التي يكون موداها احكاماً ثانوية قبالاً للاحكام الاولية واحكاماً عذرية في مقابلة غير العذرية وعلى ذلك لا يمكن ان يكون الاصل جارياً عند وجود الدليل ولا يتصور ان يترك الواجد للدليل الى المطلوب التوصل به والرجوع الى ما هو متأخر عنه في الوجود والتصور والوصف فان الحكم الذي يوجد اليه الدليل موصوف بالمقصودية والمطلوبية والحكم الذي لا يجد المكلف اليه الدليل موصوف بالاعتذار عن الوصول الى ما هو المقصود والتخلص عن اتعاب نفسه في طلبه كل ذلك واضح عند من له تامل صادق في الأمور

الواقعية والعرفية وعلى هذا فالتعبير بتخصيص الاصل بالدليل وحكومته عليه كما اختاره شيخنا الاستاد او تقديم الدليل على الاصل او ترجيحه عليه كلها تعبيرات مسامحية او خروج عن الاحاطة بما هو الصحيح في نفس الامر وظهر مما ذكرنا ان ملاحظة دليل اعتبار الاصل مع دليل اعتبار الادلة الغير العلمية المشار اليها في كلام شيخنا الاستاد ايضاً ليس على ما يوافق التحقيق الدقيق وحاصل الكلام ومحصل المرام الذي يدل عليه العبارة المشهورة بين العلماء الاعلام اعني قولهم الاصل دليل حيث لا دليل ينادي باعلى صوته بان مجرى الاصول ما لا يوجد فيه النص او وجد مجملاً او متعارضاً لا يمكن جعله دليلاً فكل التعبيرات المخالفة لذلك في بيان مجرى الاصول كلها تطويلات لا حاجة اليها وتعبيرات لا يصح التعويل والاتكال عليها **تنبيه تحقيقي** نحن وان التزمنا بعدم التعرض لكلمات الاصحاب نقضاً وابراماً لكن لما كان في ذكرنا كون انحصار الاصول في الاربعة خارجياً لا عقلياً اشارة اجمالية الى مخالفتنا لكلام شيخنا الاستاد حيث انه جعل الحصر عقلياً الجانا الى ذكر ما في كلام شيخنا الاستاد من المسامحة في العبارة والمطلب فنقول قوله لان حكم الشك اما ان يكون ملحوظاً فيه اليقين السابق عليه فيه مسامحة ظاهرة لان الشك لا حكم له حتى يلاحظ فيه اليقين السابق عليه فان المستفاد من هذه العبارة ان الشك له حكم يلاحظ في ذلك الحكم الذي للشك اليقين السابق على الشك وهذا المعنى غير مقصود بل المشكوك فيه قد يكون له حكم سابق على حصول الشك متيقناً فيعرض الشك عليه فيلاحظ ذلك الحكم الذي للمشكوك وقد لا يكون له حكم فالمراد من حكم الشك حكم المشكوك وقوله والثاني اما يمكن الاحتياط فيه او لا يشمل الشك في التكليف والمكلف به مع ان الشك في التكليف ليس مجرى للاحتياط وان امكن الاحتياط فيه ويخرج ذلك بقوله اما ان يدل دليل عقلي او نقلي على ثبوت العقاب بمخالفته ولكنه من قبيل الاحجية ومع ذلك كله ليس الحصر بعقلي لما قدمنا من امكان تصور جهات توجب اختلاف الرجوع الى الاصول فما ذكرنا هو الحق الحقيق بالتحقيق تعبيراً ومطلباً بل لنا ان نجعل اصالة الطهارة والحل واصالة الوقوع فيما لو شك فيه بعد المحل وقاعدة الفراغ من الاصول العملية **تذييل تحقيقي** قالوا يستعمل الاصل في معان اربعة الظاهر الراجح والاستصحاب والقاعدة والدليل واعرض بعضهم عن احتمال كون الاصل في اصالة البرائة بمعنى الدليل واحتمل ان يكون المراد احد الثلثة غير الدليل بل انكر كونه بمعنى الراجح لكون الرجحان متوقفاً على كونه حاصلاً من الاستصحاب او من باب قاعدة عدم الدليل دليل العدم ولا يهمنا الاعتراض على مقالته والذي

ينبغى ان يقال ان الاصل هنا بمعنى الدليل او الراجح لا الاستصحاب او القاعدة وذلك لان الاستصحاب يلاحظ فيه الحالة السابقة ان كانت موجودة وفى البرائة ليست الحالة السابقة ملحوظة وان كانت موجودة بمعنى ان المستدل بالبرائة غير متمسك بالحالة السابقة ولا الالتفات له الى قاعدة عدم الدليل دليل العدم بل القاعدة المذكورة باعتبار مقابلته بعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وينحصر فى عدم الدليل الواقعى فانه الدليل على العدم كما ان عدم العلة دليل على عدم المعلول والبرائة جارية فى مقام عدم وصول الدليل الى المستدل بالبرائة وان كان موجودا فى الواقع وبعبارة اخرى قبح العقاب بلا بيان واصل الينا دليل البرائة وهذا غير مرتبط بعدم الدليل الذى هو دليل العدم المستدل به بالنظر الى العدم الواقعى فيكون اصل البرائة قسيما للاستصحاب والقاعدة المذكورة واما كون الاصل بمعنى الراجح ففى صورة فقدان النص عند المعتمد بالبرائة فواضح لان الراجح والظاهر وصول النص الى المتفحص المتتبع فى النصوص لتحصيل دليل الحكم الواقعى فعند عدم وجدانه يظهر عنده عدم الوجود وان لم يكن دليلا على العدم الواقعى وفى صورة اجمال النص فالظاهر فى غير قدر المتيقن ان كان موجودا فالظاهر عدم المبين فيكون بمنزلة فقدان النص وكذا الحكم فى صورة تعارض النص عند عدم الترجيح هذا فى الشبهة الحكمية اما الشبهة الموضوعية مثل المايع المردد بين الخمر والخل فالحكم بطهارته من جهة الطهارة والحكم بحليته من جهة عمومات اباحة الاشياء ما لم يعلم حرمته موجب للحكم بالبرائة وان لم يحصل رجحان فى نظر المستدل بالبرائة والحاصل ان الاصل فى قولهم اصالة البرائة ان اخذناه بمعنى الدليل يعم الشبهة الحكمية والموضوعية باقسامها وان اخذناه بمعنى الراجح فلا شبهة فى وجوده فى الشبهة الحكمية باقسامها وفى شموله للشبهة الموضوعية اشكال وجعله فيها ايضا بمعنى الراجح تغليبا لا باس به والاخذ بمعنى الاستصحاب والقاعدة لا وقع له فى نظرى القاصر والله العالم بخطاء الخواطر

تنبيه تحقيقى ربما يقال نفس البرائة الثابتة لا يمكن ان يصير من الادلة الشرعية بمعنى ان تثبت حكما شرعيا فينسب عدم الوجوب او الحرمة الى الشارع لاجل البرائة بحيث يقال حكم الشارع نفى الحرمة او الوجوب فى الواقع غاية الامر عدم ثبوت حكم الشارع بالحرمة او الوجوب ولم افهم مراده من هذه المقالة فان اراد ان اصل البرائة عند القوم محسوب من الادلة الشرعية وكلامهم غير مقبول عنده فلا نعلم احدا جعل الاصل دليلا على الحكم الواقعى منحصر فى الادلة المعروفة وقد صرح القوم بان الاصل دليل حيث لا دليل الى الحكم الواقعى وان اراد ان البرائة ليست من الادلة المجعولة للشارع ففيه ما ذكرناه مرارا من ان الشارع لم يتصرف فى طرق الامتثال والاطاعة الا

بالمنع عن بعضها فكل ما ينسب الى الشارع من الادلة فهو امضاء منه لما عليه العرف وتجويز للعمل بما عندهم وان اراد ان مؤدى الاصل عدم الحكم ونفيه فهو غير لايق بالقائل لان الحكم بنفى الحكم الواقعى فى الواقعة بالنسبة الى المتمسك بالبرائة بنفسه حكم من الشارع امضاء لما عليه العقلاء من الحكم بعدم تنجز الحكم الواقعى بالنسبة اليه وعلى هذا فان اراد بقوله غاية الامر عدم ثبوت حكم الشارع وعدم ثبوت الحكم الواقعى فى حق المتمسك بالبرائة فهو بنفسه حكم امضائى من الشارع لما عليه العرف وان اراد سكوت اصل البرائة عن افادة شئ وجودى بمعنى عدم كون مؤداه امرا وجوديا فهو مسلم لكنه ايضا حكم بنفى الحكم الواقعى المنجز عليه كما لا يخفى والحاصل ان مؤدى اصالة البرائة حكم من الشارع بنفى تنجز الحكم الواقعى على من لم يجد اليه سبيلا وليس مقصودى من التعرض لكلام هذا القائل الاعتراض عليه بل المقصود افادة ان جميع ما يدل على البرائة من الادلة الشرعية امضاء لما عند العرف والعقلاء من كون الجهل بمراد المولى من حيث الدليل الموصل اليه موجبا للحكم بعدم تنجز الحكم الواقعى الذى هو مراد المولى عليهم وكون الجهل بعدم الوصول الى الدليل وعدم وصول الدليل اليهم عذرا عن الامتثال بالحكم الواقعى والاتيان بمراد المولى فليكن ذلك على ذكر منك لينفعك فى طى هذا المبحث فى كثير من المقامات والله العاصم فى المزلات

تخليص تحقيقى قد قسم شيخنا الاستاد الشك فى التكليف الى الشبهة الحكمية والموضوعية والاولى الى ما تردد بين الوجوب وغير الحرمة او الحرمة وغير الوجوب او بين الوجوب والحرمة وبين الاقسام فى اربعة مطالب واشار الى ان التقسيم للشبهة الحكمية الى ما ذكره مبنى على كون التكليف منحصرا بالالزامى او اختصاص النزاع فى البرائة والاحتياط بالتكليف الالزامى ولا بد لنا اولا من بيان المبنى ثم بيان الاقسام الاربعة المذكورة فى طى مطالب فنقول مقتضى اطلاق كلماتهم انحصار الاحكام التكليفية بالخمسة الجامع لها انقضاء الالتخيير عدم انحصار التكليف بالالزامى وصدق التكليف على المندوب والمكروه غير خفى على المتمسك الجاهل على المعنى اللغوى وعد الاباحة الخاصة فى مقابل الاباحة العامة الحاصلة فيما عدا الحرام من الاحكام التكليفية مبنى على التغليب من حيث صدق التكليف الماخوذ من الكلفة والمشقة ومن حيث كونه حكما من طرف الشارع مبنى على احتياج تمام تصرفات العبد الى اذن المولى فلولا اذن الشارع بالاباحة لكان الاصل خطرا وعلى القول بان الاصل فى الاشياء قبل الشرع الاباحة لا الحظر فعدها حكما شرعيا باعتبار الملازمة بين حكم العقل والشرع فلا باس به واما اختصاص النزاع فى البرائة والاحتياط بالالزامى فلم يعلم ذلك من تصريح احد من العلماء وذكر البحث فى الواجب والحرام لا يدل على الاختصاص فيجوز ان يتردد الشئ بين المستحب والمباح او المكروه

او المكروه والمباح فيقال بالبرائة لقبح العقاب على ترك المندوب وفعل المكروه بغير بيان كقبح العقاب
بلا بيان على الواجب والحرام او يقال بحسن الاحتياط لدفع العتاب المحتمل فان قيل لا عتاب في ترك المندوب
وفعل المكروه قلنا معنى العتاب على ترك المندوب وفعل المكروه استحقاق العبد للعتاب على ترك المندوب
باعتبار كونه غير مراع لجلب حب المولى بفعل محبوبه وترك مكروهه وهذا معنى مرغوب عند العقلاء
بل قابل للمعاتبة الشديدة ممن يرى ذلك من العبد والحاصل ان اختصاص النزاع بالتكاليف الالزامية
لا وجه له غاية الامر امكان اجراء تمام الادلة المذكورة في الالزاميات للبرائة والاحتياط في غيرها
بادنى تدبر وتمحل اما الكلام في الاقسام الاربعة بنظر القاصر ان انقسام الشك في التكليف في الشبهة
الحكمية الى الشبهة الوجوبية او التحريمية وجعل التردد بين الوجوب والحرمة من الشك في التكليف
خارج عن مصطلح القوم وذلك لان العلم بنفس الالزام الموجود في ضمن الامر المردد بين الوجوب والحرمة
علم بالتكليف والجهل بشخص الالزام في كونه وجوبا او تحريما لا يخرج المسئلة عن كون الشك في المكلف به
مثلا لو فرضنا الشك في صلوة الجمعة بكونها واجبا او حراما فالتكليف بالصلوة معلوم لكنه مردد
بين الظهر لكون الجمعة في زمان الغيبة حراما او الجمعة بناء على وجوبها دون الظهر وبالجملة عد الشك
المردد بين الوجوب والحرمة من افراد الشك في التكليف لا وجه له وسيجيء زيادة توضيح لهذا المطلب
وفي قوله رحمه الله ودوران الامر بين الحرمة وغير الوجوب من الاحكام الثلثة نظر واضح اذ محل النزاع
في الشك في الحرمة لا يتصور فيما كان محتملا للاستحباب مثلا شرب التتن الذي محل الحرمة ومحل النزاع
بين الاخباري والاصولي لا يحتمل فيه الاستحباب بل ولا الكراهة بل الامر دائر بين الحرمة وعدمها
المساوق للاباحة وكذا في الشبهة الوجوبية مثل الدعاء عند رؤية الهلال لا يتصور فيها ان
يكون مرددا بينه وبين الكراهة بل ولا الاستحباب فيما لا نص فيه كما اذا كان مستند الشك نقل
الشهرة مثلا على وجوبه فانه لا يوجب الا الشك والتردد بين الوجوب وعدمه المساوق للاباحة
وبالجملة لا داعي الى تعميم الشبهة بالتردد بين الحرمة وغير الوجوب او الوجوب وغير الحرمة بل يصح ان
يقال الشبهة الحكمية قد يكون تحريمية وقد يكون وجوبية فان قلت يجوز ان يكون نظر الشيخ رحمه الله
الى الامكان لا الوقوع وايضا نظره في تثليث الاقسام الى صدق الشك في التكليف فيما لو دار
الشك بين الوجوب والحرمة في الجملة قلت فكان عليه تربيع القسمة بل تخميسها بتصوير امكان
التردد بين الوجوب وغيره من الاحكام حتى الحرمة بل امكان التردد بين الحرمة وغيرها من الاحكام

حتى الوجوب والله الهادي الى ما هو المرغوب **تخليص تحقيقي** قد استدل شيخنا الاستاد العلامة في عصره
لعدم وجوب الاحتياط فيما يحتمل الحرمة وجواز الفعل لاجل البرائة بالادلة الاربعة وبعد النقض والابرام في
دلالة كل منها على جواز العمل بالبرائة استشكل فيه بانه لا يتم الا بعد ابطال ما يدل على الاحتياط وذكر ما احتج
به الاخباريون من الادلة على وجوب الاحتياط بالادلة الثلثة منها الآيات الدالة على النهي عن القول
بغير علم بتقريب ان القول بترخيص الشارع لمحتمل الحرمة قول بغير علم وافتراء عليه ثم قال ولا يرد ذلك على
اهل الاحتياط لانهم لا يحكمون بالحرمة وانما يتركون لاحتمال الحرمة وهذا بخلاف الارتكاب فانه
لا يكون الا بعد الحكم بالرخصة والعمل على الاباحة وهذا الكلام مخالف لما قال بعد في كلامه من قوله وهو
وجوب الكف عما يحتمل الحرمة وفي مقام نقل الاقوال بعد القول بالبرائة ناسبا الى الاخباريين اقوالا اربعة
بعد قوله برجوعها الى وجوب الترك المعبر عنه بالاحتياط لان القول بوجوب الاحتياط قول منهم بغير علم
وافتراء على الله على زعمهم المذكور في القول بالبرائة وكيف كان لا يهمنا ذكر ادلة الطرفين والتعرض
لما قيل او يمكن ان يقال فيها بعد ما قدمنا سابقا من ان الشارع لم يتصرف في طريق الامتثال وبعد معلومية
حكم العقل والعقلاء في ما لم يكن للعبد الى مراد المولى سبيل بان الجهل عذر عقلي وبعد معلومية ان العقاب
بلا بيان قبيح بل تكليف بالمعسور ان لم يكن تكليفا بما لا يطاق وبعد معلومية ان العلم بالتكليف والمكلف به
شرط لتنجز التكليف قطعا ومنافات القول بوجوب الاحتياط فيما لا نص فيه لذلك بل علينا ان نقول ان
كلما ظاهره ترخيص الفعل والبرائة عن الحرمة فهو امضاء لما عليه العرف من جعلهم الجهل وعدم
السبيل الى كشف مراد المولى عذرا عقليا وكلما دل على الاحتياط على حسنه لا وجوبه بل نقول تاكيد بلزوم بل ما
يظهر منه وجوب الاحتياط وما يمكن تأويله من كلام الاخباريين على حسن الاحتياط لا وجوبه والله
الهادي الى مطلوبه **تذنيب توضيحي** قد اشكل على الجمع بين كلمات شيخنا الاستاد العلامة
حيث يقول في نقل الاقوال رجوعها الى قولين بقوله قد اختلف فيه يعني فيما لا نص فيه على ما يرجع الى قولين
احدهما اباحة الفعل شرعا وعدم وجوب الاحتياط بالترك والثاني وجوب الترك ويعبر عنه بالاحتياط و
قوله ربما ينسب اليهم يعني الاخباريين اقوال اربعة التحريم ظاهرا والتحريم واقعا والتوقف والاحتياط
ولا يبعد ان يكون تغايرها باعتبار العنوان ويحتمل الجمع بينها وبين بعضها من وجه آخر وقوله ولا يرد ذلك
على اهل الاحتياط لانهم لا يحكمون بالحرمة وانما يتركون الفعل لاحتمال الحرمة ثم بيانه الفرق بين الاقوال
الاربعة في التنبيه الرابع بما طال فيه الكلام يطلع عليه من راجع الى ما هناك وذلك لان القول بوجوب

الترك كيف يعبّر عنه بالاحتياط الظاهر في الترك العملي باحتمال الحرمة كما يدل عليه قوله لانهم لا يحكمون بالحرمة فان وجوب الترك عين الحكم بالحرمة فينافي التصريح بعدم الحكم بالحرمة ولان الحكم بالحرمة الواقعية فيما لا نص فيه غير معقول لان ادراك الحكم الواقع لا يتصور الا بدليل عقلي والمفروض حكم العقل على الترخيص لا وجوب الترك والحرمة الظاهرية ايضا متوقف على دلالة دليل شرعي عليه والمفروض عدم النص فان قيل نظر من يقول بالحرمة الواقعية الى ما استدلوا به من قاعدة الاشتغال من اجل علم الاجمالي بوجوب ترك شبهات واقعية لا يعلم البراءة منها الا بترك كل ما يحتمل النهي عنه او دلالة العقل بلزوم الاحتراز عما يحتمل فيه المفسدة والقائل بالحرمة الظاهرية ناظر الى اخبار الاحتياط قلنا مع قطع النظر عن عدم تنجز الحكم بالعلم الاجمالي في مثل المقام واحتمال ارتفاع المفسدة بقبح العقاب بلا بيان ومعارضة اخبار الاحتياط بما هو اكثر واظهر منها لا يمكن ان يجعل الدليل العقلي المذكور دليلا الى الحكم الواقعي ولا اخبار الاحتياط دليلا الى الحكم الظاهري لان فرض المسألة فيما لا نص فيه مناقض لاثبات الدليل عليه ولو بعنوان العموم فان مقصودنا من كون الشبهة مما لا نص فيه اعم من الخاص والعام وليس مخصصا بعدم النص بالخصوص والاخبار المستدل بها على البراءة ليست الا امضاء لما يدل عليه العقل وطريقة العقلاء كما لا يخفى هذا كله في القول بالحرمة الظاهرية والواقعية واما القول بالتوقف والاحتياط فلم افهم مراد القائل بالتوقف ولا ما نسب اليه من كلامه فان التوقف قد يراد به التوقف عن الحكم والعمل فيه بالاحتياط بمعنى الترك رجاء ادراك الامتثال للواقع على فرض كونه حراما فيه وقد يراد منه نفس ترك الارتكاب مع السكوت عن الحكم نفيا واثباتا فيرجع الى الاول فلا يجوز ان يجعل التوقف مقابلا للاحتياط الذي بمعنى الترك العملي من غير حكم بالحرمة لان المتوقف عن الحكم اذا ترك الارتكاب عملا فهو محتاط ولا يمكن ان يجعل الاحتياط هنا بمعنى الحكم بالحرمة لوجود القول بها ظاهرا او واقعا والحاصل ان الجمع بين الكلمات مشكل لتعدد الاقوال او ربما اشكل والله هو الهادي للمعضل **تتميم تحقيقي** قال شيخنا الاستاد بعد الاستدلال بالآيات الدالة على البراءة وتقريب كل منها ببيان مخصوص والانصاف ما ذكرنا من ان الآيات المذكورة لا تنهض على ابطال القول بوجوب الاحتياط لان غاية مدلول الدال منها هو عدم التكليف فيما لم يعلم عموما او خصوصا بالعقل والنقل وهذا مما لا نزاع فيه لاحد وانما اوجب من اوجب الاحتياط بزعم قيام الدليل العقلي والنقلي على وجوبه فاللازم على منكره رد ذلك الدليل او معارضته بما يدل على الرخصة وعدم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه واما الآيات

المذكورة

المذكورة كبعض الاخبار الآتية لا تنهض لذلك ضرورة انه اذا فرض انه ورد بطريق معتبر في نفسه انه يجب الاحتياط في كل ما احتمل ان يكون قد حكم الشارع بالحرمة لم يكن يعارضه شيء من الآيات انتهى موضع ما يدل على هذا الكلام منه اقول بعد ما قدمنا من عدم احتياجنا الى ابطال القول بالاحتياط بل بناء العرف والعقلاء فيما لا دليل عليه على البراءة وعدم احتمالهم لوجوب الاحتياط وان احتملوا الحكم لا يهمنا التعرض لما في هذا الكلام من المعارضة مع عنوان المسألة لكن لكونه مشعرا ببطلان ما قدمنا من بطلان نسبة القول بالحرمة الظاهرية والواقعية الى الاخباريين لا بد لنا من ان نقول مع الا يا شيخنا بعد فرض كلام الاخباريين القول بوجوب الاحتياط فيما لا نص فيه كيف يمكن ان يجعل ما به دليلا على الوجوب لان فرض كون ادلتهم دليلا لوجوب الاحتياط فيما لا نص فيه الا ان يجعل النزاع والخلاف فيما لا نص فيه بالخصوص فاذا فرضنا النزاع في ذلك فلا ريب في تعارض ما يدل على عدم المؤاخذة على مجهول الحكم الذي هو عبارة اخرى عن عدم وجوب الاحتياط فيما يحتمل الحرمة وبين ما يدل على وجوب الاجتناب على محتمل الحرمة او يقال ان النزاع بين الاخباري والمجتهدين لفظي لان الاصولي يقول بالبراءة فيما لا نص فيه والاخباري يقول بعدم وجود ما لا نص فيه على الحرمة لدلالة ادلة الاحتياط على حرمة محتمل الحرمة ولا اظن ان يلتزم بذلك احد منهم والحاصل ان مقالة الاخباري ان كان وجوب الاجتناب عما لم يرد فيه نص خصوصا لا عموما ففي مثل شرب التتن الذي لم يرد فيه نص خاص تعارض فيه ما دل على عدم المؤاخذة عن ارتكاب محتمل الحرمة وما دل على وجوب الاجتناب وان كان مطلقا بمعنى ما لم يرد فيه نص عام ولا خاص كما هو ظاهر كلام كلهم فلا يوجد ما لا نص فيه اصلا وكلام شيخنا الاستاد مشعر بان عدم المؤاخذة فيما لم يرد فيه نص مطلقا عموما وخصوصا والاخباري لا يثبت بالدليل وجوب الاجتناب عن محتمل الحرمة فليس مما لم يرد فيه نص فيقول على هذا كلام الاخباري على انكار ما لم يرد فيه نص لان مثل شرب التتن وامثاله وان لم يرد فيه نص خاص لكن ورد فيه النص العام اعني به ما دل على وجوب الاجتناب عن محتمل الحرمة فيصير النزاع لفظيا لكن الحق خلاف ذلك لان المراد مما لا نص فيه ما لا نص فيه بالخصوص فتتعارض فيه الادلة فالاصولي يرجح ادلة البراءة والاخباري يرجح ادلة الاحتياط والذي اذهب اليه ان لا تعارض بين الادلة بل يجب ان يحمل ادلة وجوب الاحتياط في مقابلة ادلة البراءة على حسن الاحتياط لا وجوبه كما حققناه آنفا والله العالم **تبصرة** قد اطنب شيخنا الاستاد العلامة في حديث الرفع الذي استدل به للبراءة بما لا مزيد عليه

وبعد

ولعل الاستشكال فيه بظهورها في الشبهة الموضوعية دون الحكمية التي هي محل الكلام نؤدي ان المراد
بالرفع دفع جميع الآثار في كل من التسعة او الظاهر في كل منها بما يناسبه او خصوص المؤاخذة في جميعها واستشكل
في اختصاص دفع المؤاخذة بامة النبي صلى الله عليه وآله في مثل الخطاء والنسيان وما لا يطاق وما اضطر اليه في دفع المؤاخذة
عنها مع ان قبح المؤاخذة مما استقل به العقل ثم منع عن القبح مطلقا وقال لا قبح في المؤاخذة ~~مما استقل~~
~~به العقل ثم منع عن القبح مطلقا وقال لا قبح~~ في المؤاخذة عنها اذا كان ضادرا عن ترك التحفظ وفيما لا
يعلمون مع امكان الاحتياط يطلع على تمام مقالاته من راجع الى الفرائد في هذا المقام ولا يهمنا النقض
والابرام فيها والذي يخطر ببالي القاصر ان نسبة الرفع الى ذات التسعة مبالغة في جميع ما يمكن رفعه
ودفعه عنها فان فرض الشيء معدوما بلفظ الرفع كناية عن عدم تعلق شيء به لان المعدوم لا يتعلق
شيء فاذا فرضنا الخطاء والنسيان مرفوعين بالذات فكيف يتعلق به المؤاخذة عليه وكذا الحكم في
البواقي فالحرمة الغير المعلومة لشرب التتن اذا فرض معدوما كيف يطلب امتثالها بترك الشرب
حتى يؤاخذ على فعل الشرب له وعلى هذا فشمول الخبر للشبهة الحكمية والموضوعية معا لا باس به وليس
من قبيل استعمال اللفظ في ازيد من معنى واحد وذلك لان حرمة شرب التتن لكونها مما لا يعلمون
كونها مرفوعة بالذات لا يتعلق به المؤاخذة لعدم صدق المعصية بفعل ما لم يتصف بالحرمة وكذا
الحرمة الغير المعلومة بشرب المائع المردد بين كونه خمرا او خلا لا يتعلق بها شيء لكونها معدوم الذات
بالفرض لا يقال لازم نفي الذات ودفعه ارتفاع جميع احكامه وآثاره ولوازمه ولازم ذلك ارتفاع
حكم قتل الخطاء والاتلافات الخطائية واحكام النسيان الى غير ذلك مثل اتلاف مال الغير بزعم انه ماله
وعدم العلم بانه لغيره وامثال ذلك واللازم باطل فالملزوم مثله والملازمة واضحة لانا نقول الدليل
المفيد لضمان المتلفات خطاء والمثبتة لاحكام النسيان واثبات الضمان في التصرف في مال الغير جهلا
يثبت موضوع الخطاء والنسيان وغيرهما اولا ثم يحكم عليه بالحكم الذي يحكم عليه فاذا قال من قتل خطاء
فعليه الدية والكفارة اثبت ذات الخطاء المنفي مبالغة في المورد وحكم عليه بما حكم وبعبارة اخرى
لا منافاة بين ان ينفي ذات الاشياء المذكورة من الخطاء والنسيان وغيرهما عموما ثم يثبتها بدليل
آخر لاثبات احكام مخصوصة لها فيكون من قبيل المخصص للعام ثم جواب شيخنا الاستاد عن اشكال عدم
اختصاص دفع مؤاخذة الخطاء والنسيان بامة نبينا لكون قبح المؤاخذة عليهما من المستقلات العقلية
بقوله والذي يحسم هذا الاشكال الى قوله غير حاسم للاشكال اذ لا فرق بين الامة وغيرهم في عدم

في بيان ما يتعلق بالبراءة

قبح المؤاخذة نحو وحدة ترك التحفظ وقبحها مع التحفظ مع ان تقييد الآية بعدم المؤاخذة عما نسينا او اخطأنا
بعدم التحفظ خلاف الظاهر والاصل عدم التقدير والتقييد فلا بد اما من قبول الجواب المذكور الذي
جعله الاستاد شططا من الكلام والالتزام بان المجموع من حيث المجموع من خصائص الامة او الالتزام
بان المجموع ~~من حيث المجموع من خصائص الامة~~ او الالتزام بثبوت الاحكام لغير الامة بالتزامهم بها
عند حصول الخطاء والنسيان من غير ان تكون تلك الاحكام من عند الله كما يدل على ذلك قوله ع
ان اليهود ضيقوا على انفسهم اذا نجس عضو من اعضائهم يقرضونه بالمقاريض فوسع الله عليكم
باوسع ما بين السماء والارض فجعل الماء طهورا الخ والحاصل ان حديث الرفع عندي دليل مضاهي
للبراءة المالوفة العرفية التي عليها العقلاء مع التزامهم بحسن الاحتياط مثبت لها في الشبهة الحكمية
والموضوعية ولا حاجة لنا الى ما اتعب شيخنا الاستاد من تقدير المؤاخذة وغيرها ولا التعرض للاعتراضات
بذكرها والله العالم بتحقيق تخليصي قد اشرنا الى عدم احتياجنا الى ابطال ادلة القائلين بالاحتياط
اذ الادلة الدالة منها على مطلوبهم مؤول بحسن الاحتياط لا الوجوب لكن يجب علينا ان نظهر ما في
استدلالهم بالدليل العقلي وحديث التثليث وغيره فنقول لا اشكال في ان العقل لا يحكم في موضوع
خاص معين بحكمين متضادين ومتناقضين فاذا حكم العقل بان العقاب بلا بيان واصل قبيح
لا يمكن ان يقول يجب الاتيان بالاحتياط للتجنب عن الحرمة الغير المبينة في مثل شرب التتن اذا صار
مما لا يؤاخذ عليه فلا معنى لوجوب الاحتياط لعدم الوقوع في الحرام فلا مجرى لدليل العقل في جانب
الاحتياط فان قلت لنا ان ندعي العكس فنقول وجوب الاجتناب عن المحرمات المعلومة لاجل دفع الضرر
المحتمل واجب فيجب الاحتياط ولا يبقى المسرح لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان قلت لا يمكن ان يجعل حكم
العقل بقبح العقاب بلا بيان مرفوعا عن مثل شرب التتن الا بجعل العلم الاجمالي بوجود المنهيات في احكام
الله تعالى بيانا بالخصوص حرمة شرب التتن وهو امر يضحك على مدعيه الثكلى او بجعل المفسدة المحتملة في
شربه غير العقاب وهو خارج عن موضوع البحث لان القائل بالاحتياط انما يوجبه للفرار عن العقاب
اللازم على ارتكاب الحرام وهو موضوع لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان والحاصل بعد حكم العقل
بقبح العقاب بلا بيان واصل لا مسرح لحكم العقل بوجوب الاحتياط اما حديث التثليث فالعارف
بالمحاورات واساليب الكلمات يعلم انه وامثاله من قبيل المواعظ والارشاد الى ما هو اصلح للمكلف
المتدين المريد لدخوله في الصالحين المريدين لكمال الانقياد والاتقاء والعجب ممن ينسب القول

بوجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية التحريمية إلى الأخباريين المعروف بأنهم لا يوجبون الاحتياط في الشبهة الوجوبية ولا الموضوعية مع استدلالهم بهذه الادلة للقول بوجوب الاحتياط في خصوص الشبهة التحريمية مع ظهورها في عموم الشبهات فان من احتاط في الشبهات الوجوبية بفعلها نجى من المحرمات التي هي تركها فتلخص من جميع ما ذكرنا ان المناب لكلام في نسبة وجوب الاحتياط الى الاخباريين والاستدلال لهما استدل من الادلة الثلاثة ثم تضعيفها وردها كلمات لا حاجة اليها ولا طائل تحتها والله العالم **تخليص تحقيقي** قال شيخنا الأستاد بعد فرض الشبهة التحريمية من جهة إجمال النص والتمثيل بالغناء والخمر الغير المسكر ولم يكن هناك اطلاق يؤخذ به والحكم في ذلك كله كما في المسألة الاولى والادلة المذكورة من الطرفين جارية هنا ثم قال وربما يتوهم ان الاجمال اذا كان في متعلق الحكم كالغناء وشرب الخمر الغير المسكر كان ذلك داخلا في الشبهة في طريق الحكم وهو فاسد أقول يستفاد من هذا الكلام ان الاخباريين قائلين بوجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية اذا كان لاجل اجمال النص فهي غير القدر المعلوم حكمه حكم ما لا نص فيه والمعروف ان خلاف الاخباريين مختص بالشبهة التحريمية فيما لا نص فيه ولم نجد تصاما منهم بوجوب الاحتياط في صورة اجمال النص وتعارضه الا ان يقول ذلك اليهم من باب وحدة المناط وعلى ما احتملنا من كون مراد الاخباريين من وجوب الاحتياط التأكد في حسنه واستحبابه فيما لا نص فيه فهذا الاحتمال المتيمم في المقصود أولى وانسب ولم افهم قوله في طريق الحكم حيث ان طريق الحكم بمعنى دليله لم يعهد كونها من اقسام الشبهة وجعل المراد منها الشبهة الموضوعية لا يلائمه اللفظ فضلا عن المعنى ثم ان شيخنا الاستاد نسب تقديم الخبر المخالف للبرائة على الموافق وبعبارة اخرى تقديم الناقل على المقرر الى الخلاف فيه وتقديم الحاظر على المبيح الى عدم الخلاف وقال لا تنافي وجود الخلاف في الاولى والوفاق في الثانية والذي يختلج ببالي القاصر عدم التنافي لان الخلاف في مسئلة الناقل والمقرر انما هو بالنسبة الى خبرين متعارضين واردين في حكم مسئلة من المسائل الفقهية الناظرين الى حكم الواقعي للمسئلة والوفاق في مسئلة الحظر والاباحة في الخبرين الدالين على الاباحة والحظر بالنسبة الى حكم الشيء باعتبار دلالتهما على الاباحة والحظر قبل الشرع ولعلنا نتعرض لذلك فيما سيجيء في التعادل والتراجيح واما مخالفة العلماء على ذلك فهي واقعة منهم كثيرا حتى قيل انهم نسوا في الفقه ما قرروه في الاصول والله الموصل لطالب الحقائق الى المأمول **تخليص تحقيقي** قال شيخنا الأستاد في الشبهة التحريمية الموضوعية كالمائع المردد بين الخمر والخل بعد الحكم بالبرائة وعدم وجوب الاحتياط حتى عند الاخباريين واستدلاله على ذلك برواية مسعدة بن صدقة كل شيء لك حلال

حتى تعلم انه حرام الخ ولا اشكال في ظهور صدرها في المدعى الا ان الامثلة المذكورة فيها ليس الحل فيها مستندا الى اصالة الحلية فان الثوب والعبد ان لوحظا باعتبار اليد عليهما او الزوجة استشكل في الامثلة المذكورة في الرواية الى ان قال وبالجملة فهذه الامثلة الثلاثة بملاحظة الاصل الاولي محكومة بالحرمة والحكم بحليتها بملاحظة الاصل الموضوعي الثانوي فالحل غير مستند الى اصالة الاباحة في شيء منها ثم استراح عن الاشكال بكفاية الادلة السابقة وصدر الرواية وذيلها ثم قال وقد اعترف بعدم جريان قبح العقاب بلا بيان هنا الى ان دفعه بما دفعه يطلع عليه من راجع اليه اقول بعد اعترافه رحمه الله بدلالة صدر الخبر وذيله على المدعى فالاشكال في الامثلة بان الاصل الاولي فيها يقتضي الحرمة والحل مقتضى الاصل الثانوي وغير مستند الى اصالة الاباحة في شيء منها ليس على ما ينبغي لان الاشكال في الحقيقة راجع الى الاعتراض على الامام بعدم المناسبة بين الامثلة التي هي بمنزلة التعليل لاثبات المدعى ونفس المدعى ونسبة قصور الفهم الى انفسنا خير من الاعتراض على كلام الامام عليه السلام وان كان راجعا الى اظهار عدم استكشاف مراد الامام والذي يخطر ببالي القاصر ان الامام عليه السلام اشار بذلك الى ان مدرك حجية اليد امارة للملك هو اباحة تصرفات ذي اليد ففي الحقيقة المستند الى يد المتصرف مستند الى اباحة تصرفاته فيما بيده وربما لا يعلم بملك سابق لذي اليد حتى يكون الاصل حرمة التصرف في مال الغير المعلوم باستصحاب الملك للمالك السابق كما اذا كان الثوب بيد النساج القرويني وكذلك مدرك اصالة الحرية انما هي برائة ذمة المشكوك في حريته عن لزوم اتباع الغير ومعنى اصل عدم تعلق الملك لاحد على الانسان فيكون حرا ايضا وكذا اصل عدم تحقق النسب والرضاع في المرئة المشكوكة كونها اختا او رضيعة للناكح يرجع الى برائة ذمتها عن وجوب التحرز عن الناكح بعد النكاح وكذا بالنسبة الى الناكح ايضا والحاصل انه لا مانع من جعل الامثلة دليلا لاثبات المدعى واما دفع شيخنا الاستاد توهم عدم جريان قبح العقاب بلا بيان بما دفعه فلعله غير وارد على مدعي عدم الجريان لان حاصل كلام المدعي ان الشبهة الحاصلة من الاشتباه في الامور الخارجية ليس دفعها وظيفة الشارع بخلاف الشبهة الناشية عن عدم النص او اجماله او تعارضه فان دفع الشبهة من وظائفه فلو لم يبين في الشبهة الموضوعية ما يرتفع به الشبهة لا يرد عليه شيء ولو لم يكن دليل على الاباحة لم يكن عذر للشاك في الشبهة الموضوعية عن عدم الاحتياط كما لا يخفى والحاصل ان الادلة المجوزة لعدم الاحتياط من الشبهة الموضوعية اجازت لنا ترك الاحتياط لا حكم العقل بقبح العقاب

بلا بيان لان القبح انما هو فيما كان بيانه على الذي يعاقب على تركه لا فيما لا يكون البيان من وظائفه والله العالم **تنبيهات مخلصة** الاول قال شيخنا الاستاد ان المحكي عن المحقق التفصيل في اعتبار اصل البرائة بين ما يعم به البلوى وغيره فيعتبر في الاول دون الثاني ثم حكى كلامه في المعتبر والمعارج ليتضح حال النسبة ثم حكى كلام المحقق والاسترابادي في تحقيق هذا الكلام وما طال الكلام في صحة النسبة وعدمه وصحة اصل التفصيل وبطلانه وبالاخرة لم يرتض بالتفصيل والذي اظنه بنظري القاصر ان النسبة لا يخلو عن الصحة وذلك يظهر بعد ذكر مقدمة وهي ان عد اصل البرائة من الادلة العقلية انما هو باعتبار القطع بالبرائة وعدم وجوب الاحتياط للحكم القطعي بقبح العقاب بلا بيان وعدم البيان فيما لا نص فيه لا يصدق ولا يتحقق الا بعد الفحص التام الذي يوجب اليقين بعدمه بل في صورة اجمال النص يتوقف على العلم بعدم المبين وحصول العلم بذلك لا يتصور الا بامكان الاطلاع عليه في الفحص عنه في الادلة الشرعية ولما كان المسئلة التي يعم الابتلاء بها متيقن البيان في الادلة الشرعية بحيث يحصل العلم به بالفحص قطعا فبعد الفحص في الادلة الشرعية بالنسبة الى ما يعم به البلوى فحصول القطع بفقد النص او المبين امر عادي اذ عموم البلوى يوجب الاحتياج الى السؤال والجواب ووجوده في الادلة الموجودة فيما بايدينا مثلا رؤية الهلال مما يعم به البلوى واحتمال وجوب الدعاء عنده موجب للسؤال عنه ووجود جوابه في السنة فبعد فحص المتتبع فيها وعدم وجدانه يقطع عادة بعدم وجوده فيقطع بقبح العقاب بلا بيان بخلاف الابتلاء بالخمر الغير المسكر او وقوع الغراب في البئر فان ندرة الابتلاء بامثالهما موجب لعدم السؤال او اختفاء السؤال والجواب على تقدير وجودهما فلا يحصل القطع بعدم النص حتى يتفرع عليه القطع بقبح العقاب عليهما لاجل عدم البيان وعلى هذا فكلام المفصل ليس تفصيلا في الاعتبار وعدم الاعتبار بل كلامه في امكان اجراء اصالة البرائة وعدمه فيمكن اجرائها فيما يعم به البلوى دون غيره لامكان حصول القطع بالبرائة في الاولى دون الثانية وبالجملة فالتفصيل بل القول به ليس بمستبعد جدا وان كان الحق خلافه فان عموم البلوى لا مدخلية له في ذلك بعد العلم بان ما كان محتاجا الى البيان لم يقصروا فيه والاختفاء علينا ولو كان صادرا منهم عليهم السلام في الواقع كاف في امكان اجراء اصل البرائة من الادلة القطعية على عدم المؤاخذة على الحكم الواقعي لو كان غير الاباحة وليس فيه نظر الى الحرمة الواقعية لا

قطعا ولا ظنا وقول صاحب المعالم حيث قال لا يفيد اصل البرائة الا الظن وظن الخبر اقوى منه الذي اشار الى بطلانه شيخنا الاستاد في التنبيه الثاني يمكن توجيهه بان مراده من افادته الظن افادته لعدم التكليف والاباحة لا الى نفي الحكم الواقعي ظنا وذلك بملاحظة ان الفحص لا يوجب القطع بعدم البيان غاية ما في الباب افادته الظن بعدم النص ولما كان النتيجة تابعة لاخس المقدمات فالحاصل من البرائة لا يكون الا الظن بعدم التكليف الواقعي والقطع بعدم تنجز التكليف لو كان لا ينافي الظن بعدم التكليف الواقعي سواء كان من استصحاب الحالة السابقة او لم يكن كذلك وكيف كان ليس اعتمادهم بالبرائة باعتبار الحالة السابقة وحصول الظن من جهتها كما تخيله شيخنا الاستاد في التنبيه الثاني من تنبيهاته المذكورة بعد اشباع الكلام في الشبهة الحكمية التحريمية والله العالم **الثاني** قال شيخنا الاستاد في التنبيه الثالث من التنبيهات المذكورة ان حسن الاحتياط شرعا وعقلا بترك محتمل الحرمة ليس قابلا للاشكال وهل الامر به ارشادي لا يترتب عليه الا ما فيه من المصلحة والمفسدة او مولوي يترتب عليه الثواب وذكر فيه الوجهين واطنب في بيانهما ثم قال لا فرق بين ان يكون التردد بين الحرمة والاستحباب او غيره ثم اورد على نفسه لزوم حسن ترك الاحتياط في العبادات المستحبة نظرا الى حصول التشريع بالاحتياط ودفع الايراد بعدم حصول التشريع اذا كان اتيان الفعل الداعي الاستحباب هذا خلاصة كلامه ومرامه وقد سبق منا ان دوران الامر بين الحرمة والاستحباب لم نجد له مثالا في الاحكام الشرعية ثم اقول ان الترديد بين كون الامر للارشاد او الاستحباب لا وجه له في نظري القاصر لما اشار اليه شيخنا الاستاد من كون الامر بالاحتياط كالامر بالاطاعة والانقياد مما لا يعقل صدوره من الشارع بعنوان المولوية وبعبارة اخرى الامر بالاحتياط شان من شئون اوامر الواردة في باب الاطاعة والانقياد بالاوامر والانتهاء عما نهى الله تعالى عنه فكما لا يمكن ان يكون تلك الاوامر الا للارشاد فكذلك الاوامر الواردة بالاحتياط لانها منها حتى انه لو فرض حملها على الوجوب ليس في مخالفتها عقاب سوى عقاب ترك ما امر به المولى من الفعل وارتكاب ما نهى عنه المولى من الافعال وهذا واضح لا سترة عليه ويظهر مما ذكرنا ما في كلام شيخنا الاستاد في التنبيه الرابع بقوله واما ترك الاحتياط فليس فيه شيء الا التجري من ان ترك الاحتياط هنا ليس من التجري موضوعا فلو كان ذلك داخلا في عنوان التجري كان حراما على التفصيل الذي اشرنا اليه في بحث القطع ثم ان التشريع المحرم الذي ادعى به في صورة الاتيان بالفعل لا بداعي الاستحباب لم نفهم له معنى محصلا اذ التشريع بمعنى ادخال

ما لا يعلم انه من الدين في الدين او ادخال ما علم انه ليس من الدين في الدين لا يتحقق بمجرد ايجاد الفعل بقصد كونه
من الدين بعد علمه بعدمه و نوعه ولو اتى العمل به وتسبّبه عن بين الناس يدخل في عنوان البدعة وحرمة
البدعة عنوان معلوم لا يصدق ولا ينطبق على الاحتياط و لو مع قصد الفعل بداعي كونه مشروعا
لان كلا من القصد والفعل لا يترتب عليه شئ في الخارج والفعل المتضمن لهذا القصد لا دليل على حرمته
مثلا من صلى الصبح اربعا قاصدا لكونه مشروعا مع علمه بانه ليس مشروعا وبقصده المشروعية
لا يصير مشروعا لا يترتب على قصده المعصية لعدم دليل على حرمة هذا القصد لا سيما بعد معلومية
عدم الحرمة في قصد فعل الحرام وكذا الفعل المتلبس بهذا القصد والله العالم **الثالث** قال الشيخ
الاستاد في التنبيه الخامس اصالة الاباحة في مشتبه الحكم انما هو مع عدم اصل موضوعي حاكم عليها
الى اخر ما ذكره ويستفيد منه رحمه الله في التنبيهات التي ينبه عليها بعد الفراغ عن ذكر حكم الشبهة
الموضوعية ان محل الكلام في الشبهة الموضوعية المحكومة بالاباحة اذا لم يكن اصل موضوعي يقضي بالحرمة
فجعل مثل المرئة المرددة بين الزوجة والاجنبية خارجة عن الشبهة الموضوعية التي تجري فيها اصالة الاباحة
لان اصالة عدم حصول علاقة الزوجية بل استصحاب الحرمة حاكمة على اصالة الاباحة ومثل بغير هذا
المثال يطلع عليه الراجع الى الفرائد في محله الى ان مثل لذلك باللحم المتردد بين المذكى والميتة **اقول**
تصوير وجود الاصل الموضوعي في الشبهات الموضوعية واضح حسبما اوضحه بالامثلة واما تصوير وجوده
في الشبهات الحكمية فمشكل في غاية الاشكال لان الشبهة فيما لم يرجع الى الشبهات الموضوعية لا يوجد
فيها اصل موضوعي مثلا الحيوان الذي لا يعلم بحلية لحمه وحرمته انما هو لاجل تردده بين ما يقبل
التذكية وعدمها من جهة الاشتباه في الامور الخارجية لا لفقد النص او اجماله او تعارضه فان تمثيل
المحقق والشهيد الثانيين بالشك في الحيوان المتولد بين الحيوانين احدهما الطاهر والاخر النجس
دليل على ان الشبهة ناش من الشبهة في الموضوع حيث لا يعلم كون المتولد ملحقا بالطاهر او النجس
كاللحم المتردد بين المذكى والميتة والحيوان المشكوك في حل اكل لحمه وعدمه من جهة الشك في قبوله
التذكية وعدمها ايضا شبهة موضوعية لان الشك في قبول الحيوان للتذكية وعدمه ناش
من الشك في دخوله فيما هو قابل للتذكية وعدمه فان الحيوانات القابلة لها محصورة وغيرها
قابلة والشك في قبوله لها وعدمه ناش عن الشك في شمول الاسم واللحوق بالقابل وعدمه
كالمتولد بين الحيوانين وعلى هذا كان على الاستاد رحمه الله الاكتفاء بالتنبيه المذكور بعد

ذكر الشبهة الموضوعية ثم قول الشيخ الاستاد بعد ذكر الاعتراض على المحقق والشهيدين في حكمهما
بطهارة الحيوان المتولد بين الحيوانين وحرمة لحمه وكيف كان فلا يعرف وجه لرفع اليد عن اصالة
الحل والاباحة ليس على ما ينبغي وذلك لانه بنفسه قال قبل ذلك فان كان الوجه اصالة عدم التذكية
فانما يحسن مع الشك في قبوله التذكية وعدم عموم يدل على جواز تذكية كل حيوان الا ما خرج ومع
هذا القول يجوز لنا ان نقول هذا الوجه الحسن هو الباعث لالتزامهما بحرمة لحمه لا دليل على بطلانه كما
ادعاه بعض ويكون الشبهة موضوعية لا حكمية والرجوع الى عدم قبوله للتذكية امرا لا باس
به عنده فيكون المحصل ما حكما به من الطهارة وحرمة اللحم ثم انه يستفاد من كلام الاستاد ان
قبول التذكية شرط في حل الاكل وليس كذلك بل قبول التذكية شرط لطهارة الجلد ونفس التذكية
شرط لحل الاكل فان نحو الاسد والارنب يقع عليها الذكاة ولا يوجب حل اللحم الا انه يقال حل
الاكل يتوقف على الطهارة المتوقفة على التذكية وبهذا الاعتبار يصح ان يجعل التذكية شرطا
لحل الاكل والحاصل انه بعد معلومية ان الحيوانات القابلة للتذكية محصورة والشك في حيوان
من حيث القابلية للتذكية وعدمها لا بد ان يكون الاشتباه من جهة في الامور الخارجية مثل الحيوان المتولد
بين حيوانين وتقديم الاصل الموضوعي على الاصل الحكمي بناء على عدم التعارض بينهما وحكومة الاصل
الموضوعي على الحكمي فالحكم بطهارة المتولد بين الحيوانين وحرمة لحمه تمام لا مناص له فقول شيخنا الاستاد
لا وجه لرفع اليد عن اصالة الحل لا وجه له والله العالم بحقايق الامور **الرابع** قال الشيخ الاستاد
في التنبيه السادس من التنبيهات المذكورة بعد خلاف الاخباريين في الشبهة الحكمية التحريمية
ناسبا اليهم كلاما يستشم منه الطعن على المجتهدين والرد عليهم بما حاصله ان المجتهدين لا يرون
باسا بالاحتياط ولا ينكرون حسنه عقلا وانما انكاروهم عليهم في الافتاء بوجوبه واستصوابهم ان الافتاء
بالاحتياط خلاف الاحتياط فان ثبت وجوب الافتاء فلا شبهة مردد بين الوجوب والتحريم والافتاء
في ترك الفتوى الى ان ختم كلامه بان ما ذكره الاخباريون من الانكار لم يعلم توجهه الى احد **اقول**
لا يخفى على العارف الفطن ان المستفاد من كلام هذا الاخباري ان كلام الاخباريين ناظر الى حسن
الاحتياط عملا لئلا يكونوا من اهل التنازع والتناهل والمجتهدون يحملون كلامهم على الافتاء فيجعلون
ما لا يعلم بكونه قول الله ثم فيكون افتراء عليه فيكون حراما كما يستشم ذلك من كلام الاستاد حيث
يقول اما الافتاء بوجوب الاحتياط فلا اشكال انه غير مطابق للاحتياط لاحتمال حرمته والحرمان

الاخباريين لا يفتي بوجوب الاحتياط وانما يقول بحسنه عملاً وكيف لا يكون كذلك وموارد الشك في التكليف ليس مقام الفتوى الذي عبارة عن بيان الحكم الواقعي المستفادة عن الادلة الشرعية الا الاصول العملية المعمولة بها لمن لا سبيل له الى الواقع سبيلاً كما يشهد بذلك تسميتها اصولاً عملية في صورة ثبوت وجوب الافتاء المشار اليه في كلام الاستاد فانه ان اراد بثبوت وجوب الافتاء في مورد الاحتياط فكيف يدور الامر بين ثبوت وجوب الافتاء مطلقا فلا دبطله بمورد الاحتياط المبحوث عنه اعني الشك في التكليف في الشبهة الحكمية التحريمية التي لا سبيل فيه الى الافتاء الذي معناه بيان الحكم الواقعي باعتبار الاستفادة عن الادلة والحاصل اني لم اجد لهذا التنبيه من كلام شيخنا العلامة محصلاً لقصوري وقلة شعوري اسئل الله تعالى اصلاح حالي وتكبيرا سوئي [الوجوب والتحريم وان اراد]

الخامس قال شيخنا الاستاد في التنبيه الثاني من التنبيهات المذكورة بعد ذكر الشبهة الموضوعية ان الشيخ الحر اورد اعتراضاً على معاشر الاخباريين الى اخر كلامه المحصل منه مطالبة الفرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية حيث حكموا بالاجتناب في الاولى دون الثانية ثم ذكر بيان الفرق نافلاً عن الشيخ الحر ثم ذكرها عنده على كلماته ولا يهمنا نقل مقالاتهما لظهارمها في كلاميهما والحق ما قدمنا من ان الاخبار المرخصة للارتكاب ابعاده ولولاها لكان الاحتياط فيها اولى من احتمال وجوبه في الشبهة الحكمية لان قبح العقاب بلا بيان يجري في الشبهة الحكمية التي تستند الى عدم البيان لفقد النص او اجماله او تعارضه حيث ان بيان الحكم المشتبه على الشارع بخلاف الشبهة الموضوعية فان بيانه واصل ورفع الاشتباه الحاصل من الامور الخارجية ليس بيانها في عهدته بل على المكلف رفع الاشتباه عن نفسه ولو بالاحتياط الموجب للتحرز عن الحرام وعلى هذا فما قاله شيخنا الاستاد بعد الاعتراض على نفسه بقوله نعم يمكن ان يقال الشبهة في طريق الحكم بعد ما قام الدليل على حرمة الخمر يثبت وجوب الاجتناب عن جميع افراده [حرام] بقوله لكنك عرفت الجواب عنه سابقاً من ان التكليف بذي المقدمة غير محرزة الا بالعلم التفصيلي او الاجمالي والاجتناب عما يحتمل الحرمة لا يجب لا نفساً ولا مقدمة اذ كانت بالنظر الى دلالة الاخبار المرخصة فهو كلام متين لكنه غير وارد على الاعتراض لان الاعتراض انما يرد مع قطع النظر عن الاخبار المجوزة [وان كانت مع قطع النظر عن الاخبار المجوزة] لم يكن لها محصل فان حرمة ذي المقدمة التي هي كلي الخمر الحاصل اجتنابه بالتحرز عن جميع افراده الواقعية محرزة والفرد المحتمل للحرمة ان لم يكن ترخيص في ارتكابه

[للعلم بحصول الاجتناب الكلي فلا يكون معنى لعدم وجوبه مقدمة]

كان الاجتناب عنه مقدمة والحاصل انكار وجوب ترك الارتكاب والاجتناب عن الفرد المشكوك حرمته بعنوان المقدمة العلمية عن حصول الاجتناب عن طبيعة المنهي عنه المعلوم كونها منهياً عنه مكابرة واضحة غايته وجود الفرق بين الشبهة المحصورة والشبهة الابتدائية في كيفية المقدمية كما لا يخفى على المتأمل

السادس لا ينبغي الاشكال في ان حسن الاحتياط في الشبهات الحكمية بل الموضوعية ايضاً ثابت ما لم يستلزم الحرج واختلال النظام بل استحبابه مخصص بما لا يوجب العسر والحرج [على القول به] وترجيح بعض موارد الاحتياط على الاخر وترك الاحتياط في البعض الاخر غير مخصص بما اشار اليه الشيخ الاستاد في التنبيه الثالث من ملاحظة الفرق بين المظنون وبين المشكوك والموهوم او الفرق بين المحتملات من حيث الاهتمام به وعدمه او موافقة البرائة مع امارة الاباحة وغيرها بل قد يكون نظر المحتاط الى الاحتياط في مواضع عديدة لا صعوبة له بالاحتياط فيها بخلاف الاحتياط في موارد قليلة يكون الاحتياط فيها اصعب بمراتب شديدة من الاحتياط في تلك الموارد العديدة وكيف كان القول بتخيير المحتاط في موارد الاحتياط اولى من تعيين الفقيه له فيها وليعلم ان الرجوع الى اصالة البرائة في الشبهات الحكمية انما يجوز بعد الفحص عن تحصيل الدليل وطلبه الى حد يحصل له الياس عن وجوده ووجود مبين للاجمال او مرجح للمتعارضين اما الرجوع الى اصل الاباحة والبرائة في الشبهات الموضوعية فعلى ما استظهره شيخنا الاستاد من قوله لا يجب تحصيل العلم كما ذكره في رابع التنبيهات لا باس بترك الفحص عنها حتى في الشبهات الحكمية حيث قال اباحة ما يحتمل الحرمة غير مختص بالعاجز عن الاستعلام الى اخر عباراته لكن ليس بمراد قطعاً بل يختص ذلك بالشبهات الموضوعية ولكن التحقيق ان يقال بوجوب الاستعلام في الشبهات الموضوعية ايضاً تحقيقاً لاستقرار الشبهة فما لم يستقر الشبهة لا يدخل المشكوك في الشبهة نظير ما قالوا بالتروي بعد الشك في اعداد الصلوة [ركعات] والحاصل ان اطلاق القول بعدم وجوب تحصيل العلم والاستعلام للقادر عليه كما هو ظاهر كلام شيخنا الاستاد غير مرضي في نظري القاصر والله العالم بالباطن والظاهر **تخليص تحقيقي** ما ذكرناه سابقاً كله في الشبهة التحريمية باقسامها الاربعة واما الكلام في الشبهة الوجوبية فهو ايضاً يشار اليها في الاقسام الاربعة ففي الشبهة الوجوبية المستندة الى فقدان النص لا ينبغي الاشكال في الرجوع الى البرائة فاذا شك المكلف في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال او وجوب الاستهلال في ليلة غرة شهر رمضان فالرجوع الى البرائة ربما يقال بعدم الخلاف فيه وان استظهر شيخنا الاستاد من كلام بعض العلماء

بكونه ايضا محلاً للخلاف وكيف كان فلا شك في ان القول بوجوب الاحتياط نادر على ما اعهد وكل ما المسئلة
به للبرائة في الشبهة التحريمية جارية فيها مضافاً الى قول شيخنا الاستاد بعد قوله لم يعرف القائل بالاحتياط وقوله
دام ظله الاقوى جريان اصالة البرائة للادلة الاربعة مضافا الى الاجماع المركب ان تحقق اجماع المركب بعد
معرفة القائل مشكل اذ لعل القائل بالبرائة في الشبهة التحريمية كان من القائلين بالاحتياط في الشبهة الوجوبية
ولا يتحقق الاجماع المركب الا بان يكون كل من قال بالبرائة في الاولى قائلا به في الثانية ومع عدم معرفة
القائل لا يتحقق ذلك كما لا يخفى مضافا الى ان وجود اجماع البسيط الذي من جملة الادلة الاربعة
كاف في ذلك فلا حاجة الى المركب منه وكيف كان ففي دلالة القبح بلا بيان على البرائة كفاية وقد عرفت
ان الايات والاخبار كلها ادلة امضائية ولا يخفى ان المراد من الشبهة الوجوبية حيث كانت من افراد
الشك في التكليف مخصوص في الاحكام التكليفية لا الاحكام الوضعية كالشرطية والجزئية بل عدم
الشبهة فيهما من الشبهات الوجوبية خارج عن اصطلاح القوم فما ذكره الشيخ في التنبيهات المتعلقة
بهذا البحث من الاحتياج الى ذكره وهو رحمه الله عليه اعلم بما دعاه الى ذكره وقد كان مؤيدا من عند الله
نصره **تنبيه** قد سبق ذكرنا ان الشبهة الوجوبية لم يعهد فيها التردد بين الوجوب والكراهة
في مورد من الفروع الفقهية فلو فرض وقوعه فحسن الاحتياط بفعله تحرزا عن العقاب بتركه واحتمال
حسن تركه تحرزا عن الوقوع في مورد العقاب بمعنى عدم المبالاة بتحصيل رضاء المولى فدعوى
حصول الثواب على فعله بعنوان الانقياد مشكل جدا بل دعوى الثواب عليه في مورد التردد
بين الوجوب والاباحة ايضا مشكل لان الانقياد بالطاعة الاحتمالية على بعض التقادير لا يثاب
بالفعل ثواب ذات الفعل على تقدير التخلف بل يثاب به ثواب ذات الانقياد وبعبارة اخرى
قد ذكرنا في اول الكتاب ان التجري بذاته له عقاب غير عقاب الفعل المنهي عنه فشارب الخل المعلوم
عنده انه خمر لا يعاقب عقاب شارب الخمر بل يعاقب على ذات التجري وكذا الانقياد يثاب عليه
اذا لم يصادف المامور به مثلا اذا احتاط المكلف في الدعاء في رؤية الهلال ولم يكن مطابقا للواقع
فلا يثاب على الدعاء للرؤية لعدم كونه مامورا به بل يثاب ثواب ذات الانقياد فلا يبطله على الثواب
على الدعاء وعلى هذا فقول شيخنا الاستاد في التنبيه الثاني حيث قال ومما ذكرنا من الثواب على هذا
الفعل لا يوجب تعلق الامر به بل لاجل كونه انقيادا للشارع والعبد معه بحكم المطيع ينافي
قوله بل لا يسمى ذلك ثوابا وليعلم ان الاحتياط في محتمل الوجوب اذا كان امرا عباديا كقضاء الصلوات

باحتمال بطلانها بترك بعض الاجزاء او الشرائط الغير المعلوم اعتبارها او بمصاحبتها ببعض ما يحتمل
مانعيتها الغير المعلوم مانعيتها كما هو سيرة بعض الصلحاء والعباد غير محتاج الى الامر المولوي بل لا
يمكن ذلك فيه كما في الامر بالاطاعة على ما فصلناه سابقا بل الامر العقلي لقاصد الانقياد والاتيان
فوق المراد في الاطاعة به كاف في شرعيته ومثل قوله تعالى اتقوا الله حق تقاته دليل الارشاد له
ولعل استشهاد الشهيد بل استدلاله به من باب اعتضاد حكم العقل بالنقل ولا ينافي ذلك اعتبار
قصد القربة في العبادة لان موضوع الاحتياط والانقياد لتحصيل محتمل المرادية كما ان الاتيان بالمامور به
الواقعي يجعل غاية الفعل نفس الاطاعة وبالجملة كما ان الاطاعة للاوامر غاية لصدور الفعل كذلك
الاتيان بالاحتياط والانقياد غاية لصدور الفعل بعنوان المحبوبية الاحتمالية للمولى وعلى هذا فما ذكره
شيخنا الاستاد في الاعتراض على ما في الذكرى مبني على احتمال غير مرضي عند العرف والعقلاء والله
الهادي لمن يشاء الى ما يشاء **تذنيب** الظاهر من كلماتهم الحاق ما لو كان منشاء الشبهة الوجوبية
خبر ضعيف او فتوى مجتهد لم يعلم له مدرك فتواه بفقدان النص في تمام ما يتفرع على فقدان النص
في تمام ما يتفرع على فقدان النص لكن الشيخ الاستاد جعل وجود الخبر الضعيف مغنيا عن اخبار الاحتياط
حيث قال في التنبيه الثاني منها احتمال الوجوب اذا كان خبرا ضعيفا فلا حاجة الى اخبار الاحتياط
الى اخر ما ذكره وحاصله ان الاخبار الدالة على التسامح في ادلة السنن كاف في اثبات الاستحباب لهذا
المحتمل للوجوب فيأتي المكلف بها بعنوان الاستحباب والاحتياط عن كونه واجبا وبعبارة اخرى لما كان
اثبات الامر بصيرورة المأتي به عبادة بادلة الاحتياط عنده مشكلا جعل الاخبار الدالة على التسامح
في ادلة السنن مغنيا عن كلفة اثبات الامر بادلة الاحتياط لكن لا يخفى ان ما ذكره لا يتم على اطلاقه
بل يختص في صورة دوران الامر بين الوجوب والندب واما لو تردد بين الوجوب والاباحة فلا
لا يشمله ادلة التسامح في ادلة السنن لكونها ظاهرة في التسامح فيما يحتمل الاستحباب نعم لو منعنا
في محتملات الوجوب بكون التردد بين الوجوب والاباحة فقط بحيث قلنا بعدم الاستحباب فقط
تقيد بعدم الوجوب او منعنا لاختصاص التسامح في ادلة السنن بما اذا احتمل الاستحباب والوجوب
يتم اطلاق الكلام وعلى ما اخترنا من عدم الاحتياج الى اثبات الامر بكونه للاستحباب والحسن العقلي
مؤيد بادلة التسامح في السنن ولنا ان نقول ان ادلة التسامح في السنن لا يوجب الامر الاستحبابي
المولوي بل مامورا به في الواقع ومفاد ادلة السنن ايضا مفاد ادلة الاحتياط غاية الامر فيها اشارة الى

وفي ادلة السنن اشارة مبشرة بقي هنا شئ وهو بيان الثمرة بين القول بالاستحباب الشرعي بادلة التسامح في ادلة السنن وبين عدمه فنقول ما تصوره الشيخ الاستاد من ظهور الثمرة في الوضوء الاحتياطي او اخذ البلل من الماء الموجود في المسترسل من اللحية المغسولة احتياطا لم نجد له محصلا اذ الشبهة الوجوبية النفسية في الوضوء غير معهود في الشرعيات والوجوب الغيري خارج عن المبحث وعلى التقديرين الوضوء لمن يمكن في حقه دفع الحدث لا يمكن ان يحدث الا دافعا للحدث ولو بالامر الاستحبابي النفسي للكون على الطهارة واما اخذ البلل من المسترسل من اللحية فمع امكان الاخذ من غيره لا يجوز الاخذ منه مطلقا لظهور الاخذ من بلل الاعضاء في غيره وفي صورة الحاجة الى اخذ الماء من خارج الاعضاء لا فرق بين الاخذ منه او من الخارج والله القادر على دفع المدارج **تذنيب** قال الشيخ الاستاد في التنبيه الثالث الظاهر اختصاص ادلة البرائة بصورة الشك في الوجوب التعييني الى ان قال وربما يتخيل ان من هذا القبيل ما لو شك في وجوب الايتمام على من عجز عن القرائة وتعلمها بناء على رجوع المسئلة الى كون الايتمام مستحبا مسقطا او واجبا مخيرا بينه وبين الصلوة مع القرائة فيه فنمنع وجوبه التخييري بالاصل الى اخر ما افاد رحمه الله ولا يخفى على الخبير المتامل ما في عباراته من التشويش وما ندعو الا خفاء المراد والذي ينبغي ان يقال ان الشك في التكليف لا يتفاوت فيه ان يكون الوجوب المحتمل وجوبا عينيا او تخييريا او كفائيا في جريان اصل البرائة لعدم قصور القبح للعقاب بلا بيان بين الوجوب التعييني والتخييري غاية الامر في مثل وجوب الدعاء عند روية الهلال الوجوب لو كان واقعيا يكون متعلقه معينا بخلاف الوجوب التخييري فان متعلقه طرفي التخيير ومسئلة الايتمام والصلوة مع القرائة على تقدير الوجوب التخييري خارج عن الشك في التكليف لان وجوب الصلوة على العاجز عن القرائة متعين فيكون الشك في المكلف به تخييرا ويمكن فرض الشبهة الوجوبية التخييرية بالوجوب بان يقال هل يجب عند روية الهلال اما الدعاء او التصدق او لا يجب شئ منهما او يجب احدهما المعين فيكون الشك في اصل وجوب احدهما على البدل او استحباب احدهما على البدل او عدم وجوب شئ منهما ولا قصور لادلة البرائة في الجريان وعلى هذا القياس مسئلة رد السلام في الصلوة ليس من باب الشك في التكليف الكفائي بل شك في اختصاص الوجوب وسرايته بغير المصلي وبالجملة لا محصل لكلمات شيخنا الاستاد في هذا التنبيه **تخليص تحقيقي** بعد ما ذكرنا في جريان اصل البرائة في الشبهة الوجوبية التي كان منشأها فقدان النص من جهة قبح العقاب بلا بيان لا يبقى التامل في جريانه في الشبهة

الوجوبية التي يكون منشأ الاشتباه فيها اجمال النص او تعارضه بعد عدم وصول المبين وثبوت الترجيح بالمرجحات لعدم الفرق بينهما وبين فقدان النص في صدق عدم البيان وبالجملة كلما يدل على جريان الاصل في صورة فقدان النص من العقلي والنقلي جار في صورة اجماله وتعارضه ونسبة وجوب التوقف والاحتياط الى بعض العلماء لعلها من باب الاحتمال العلمي لا الاعتقادي الحتمي وما ذكره الشيخ الاستاد دليلا للتخيير من الاستدلال بتوقيع الحميري في باب التكبير للقيام عن القعود والتشهد من الاستدلال بقوله عليه السلام بايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا يمكن المناقشة فيه بان الخبرين والحديثين الذين ذكره الامام ليس من باب بيان وجود التعارض بين الخبرين بل مراده عليه السلام بيان الجواز والتخيير الواقعي وحاصله ان احد الحضا لين كاف في اداء المطلوب ولا اقل من الاحتمال فيسقط به عن الاستدلال وكذلك الاشكال في دعوى الاجماع والاولوية القطعية المشار اليهما في قوله اذا ثبت التخيير بين دليلي وجوب الشئ على وجه الجزئية وعدمه الخ توضيحه ان التخيير بين التكبير وقول بحول الله وقوته اقوم واقعد الذي يثبت الجزئية لاحدهما تخييرا لا ربط له باثبات التخيير في الخبرين الموجبين للشبهة الحكمية الوجوبية المتعلقة باصل التكليف باحد طرفي التخيير كما مثلنا في الشك بين وجوب الدعاء عند روية الهلال او الصدقة تخييرا وعدم وجوب شئ منها وينادي بصحة ما احتملنا في التوقيع من بيان التخيير الواقعي عدم التعرض الى التماس الترجيح والرجوع بعد فقده الى التخيير كما هو واضح عند المتامل وكذلك يظهر مما قدمنا الكلام في الشبهة الموضوعية التحريمية ما ينبغي ان يقال في الشبهة الموضوعية الوجوبية من وجوب الاحتياط لولا الادلة الدالة على البرائة لعدم جريان قبح العقاب بلا بيان في الشبهات الموضوعية التي ليس رفع الشبهة وظيفة الشارع بالبيان وبعبارة اخرى لا مانع عقلا عن العقاب على التكليف المجهول الا فيما كان بيانه وظيفة للمولى فاذا كان البيان لازما على المولى يتحصل منه اعتبار العلم في تنجز التكليف واذ ليس في الشبهات الموضوعية وظيفة لبيانه على المولى فلا دليل على تقييد تنجز التكاليف على العلم به ووجوب التحرز عن المحرمات الواقعية والاتيان بالواجبات الواقعية لا اشكال فيهما ودفع الاشتباه عن كون المائع خلا او خمرا والمرئة واجب الوطي ام لا ليس وظيفة للشارع فلا يجري قبح العقاب بلا بيان بحيث لولا الادلة المرخصة المحصلة لتقييد المكلف في الموضوعات بالعلم في مقام التنجز لما كان للشارع مانع عن العقاب على ارتكاب الحرام الواقعي وترك الواجب الواقعي وهذا واضح بادنى تدبر وعلى هذا فما ذكره الاستاد من كون الشك في

الفائتة مرددا بين الاقل والاكثر لا لوجوب الاكثر نظرا الى الاشتغال اذ لا اشتغال الا بمعلوم الفوت وهو الاقل يصح على تقديره ملاحظة الاخبار المرخصة للبناء على الاقل وبرائة الذمة عن الزائد على الاقل ولولا دلالتها على الترخيص على البناء على الاقل لكان الاحتياط لازما ثم لو بنينا على كون القضاء بالامر الجديد كان البناء على الاقل جائزا لكون التكليف بالزائد عليه مشكوكا فالتكليف من جهة كون الشبهة شكية لا موضوعية لكون دلالة اقض ما فات مجملا من حيثية المعلومية في العدد وعدمها وكان المتيقن الاقل لكن لم المسئلة على هذا التقدير من الشبهة الموضوعية كما لا يخفى والقول بوجوب جميع ما فات كوجوب الاجتناب عن جميع ما هو فرد للخمر ليشمل المحتمل الفردية من باب المقدمة انما يصح لو كان قوله اقض ما فات بيانا لوجود الامر الاول لا امرا جديدا ابتدائيا محضا ليكون الشبهة حكمية مستندة الى اجمال النص باعتبار عدم معلومية ما فات الذي هو المأمور به بالامر الاول ومن ذلك يتضح لك الكلام في مثل اداء دين زيد وامثاله القائلين فيه على البناء على وجوب الاقل فانه يمكن ان يكون نظر القائلين به ادخاله في الشبهة الموضوعية مع ملاحظة الادلة المرخصة او ادخاله في الشبهة الحكمية فيحصل الحكم باداء الدين مجملا من حيث الجهل بالمقدار فيقتصر على المتيقن لا يقال ففي المائع المشتبه بالخمر يمكن جعله من الشبهة الحكمية المستندة الى اجمال النص من حيث شمول الحكم للفرد المحتمل كما ان الزائد على الاقل في الفائت والدين محتمل الفردية لانا نقول الحكم بوجوب الاجتناب عن الخمر الواقعي يشمل المحتمل على تقدير المصادفة للواقع وليس بيانه على الشارع بخلاف الدين والفائتة المحتملة لكونها على المكلف في الواقع فان الامر باداءهما وقضائهما بعد الاتيان بالمعلوم شك ابتدائي بالنسبة الى ثبوت الحكم للزائد على المتيقن فيجري فيه اصالة البرائة ورفع العقاب بلا بيان وبالجملة فرق ظاهر بين النهي عن الطبيعة في مثل لا تشرب الخمر الشامل لكل ما هو خمر في الواقع ولو كان محتملا عند المكلف وبين الامر بالطبيعة الحاصلة بمقدار الاتيان بالمعلوم بالنظر الى الادلة المجوزة وكيف كان فاحتمال وجوبه للاحتياط في الشبهات الموضوعية الوجوبية في غاية الضعف والسقوط والى الله تعالى منتهى المطالب الرد

تخليص تحقيقي في تعدد الامر بين الوجوب والحرمة

وقبل الخوض في بيان الاقسام الاربعة الحاصلة في الشبهة الحكمية والموضوعية لا بد من تقديم مقدمة وهي ان امتثال العبيد بالنسبة الى الموالي في مقام الاطاعة والامتثال لاوامرهم ونواهيهم فكل من يعلم الامر والنهي اليهم انهم يرون انفسهم ملزمين بان يمتثلوا بما يكلفهم الموالي والاتيان بمراداتهم المعلومة عندهم ولا يلتزمون بازيد من ذلك بمعنى ان التعبد والتدين بما يكلفهم المولى ليعمل

في [illegible] ... حكمية

امرا زائدا على اعتقاد كونهم ملزمين باتيان ما كلفهم الموالي ومراداتهم المعلومة عندهم ولهم طرق معلومة في كيفية الامتثال والاطاعة هذه امور عقولهم اليها وما التزموا بها في مقام الامتثال لا مدخل للموالي في بيانها الا بالمنع عما يرضون به واذا انكشف لهم تكاليف مواليهم علما او بالطرق المقررة عندهم الغير ممنوعة من سلوكهما فاما من جانب الموالي يعملون به والداعي لعملهم فيما يعلمون الغرض من الامر والنهي الوصول الى ذلك الغرض او تحصيله للموالي وفيما لا يعلمون الغرض يرون انفسهم ملزمين بالاتيان به بداعي كونه مطلوبا ومرادا للموالي ويعبر عن القسم الاول بالتكاليف التوصلية وعن القسم الثاني بالتعبدية ولا يرون على انفسهم في التوصليات سوى لزوم العمل وفي التعبديات كون عملهم لمحض ملاحظة تكليف الموالي وعلى هذا في صورة المخالفة للمولى في التوصليات نفس ترك العمل مخالفة لهم وفي التعبديات تحصل المخالفة بترك العمل راسا او بفعله لا بداعي امر المولى هذا كله بالنسبة الى ما علموا من مرادات الموالي او انكشف لهم من الطرق المعهودة عندهم سلوكه في كشف مرادات الموالي واقدامهم على الامتثال واما اذا لم يعلموا بتكليف من الموالي لكنهم احتملوا من غير الطرق المعهودة عندهم فلا انكشاف سواء كان امرا او نهيا المعبر عن الاول بالشبهة الوجوبية وعن الثاني بالشبهة التحريمية فلم لترك العمل المحتمل الوجوب والارتكاب لمحتمل الحرمة منه وحرعذرية يعبر عنها باصالة البرائة واذا اشتبه عليهم شيء معلوم الحكم بغيره كالمائع المردد بين الخمر والخل فلا يرون لانفسهم عذرا في ارتكابه بل يلتمسون عند ذلك تعيين ارادة المولى لذلك فيتوقفون عنه الا ان يأتيهم الاذن والترخيص في الارتكاب كما قلنا به في الشبهة الموضوعية التحريمية والوجوبية واما اذا لم يعلم بنوع التكليف من الامر او النهي فكانت الشبهة مرددا بين الوجوب والحرمة ففيه قسمان تصورا احدهما ان لا يعلم بجنس التكليف وثانيهما ان يعلم بجنس التكليف بان يعلم بجنس الالزام لا بنوعه من الوجوب والحرمة ففي الاول لا اشكال بل لا اختلاف في الرجوع الى اصل البرائة بل محط الكلام والنزاع بين الاعلام انما هو في القسم الثاني حيث يمثلون باجماع الامة على القولين ومذاكراتهم كلها مبني على العلم بجنس الالزام اذا عرفت هذه المقدمة فنقول قد عرفت ان المكلف الملتفت الى التكليف يعلم اجمالا بان للشارع لكل شيء حكما الزاميا او غير الزامي ويعلم بان الحكم الالزامي لا مناص للمكلف عن الاتيان به وامتثاله امرا كان او نهيا ولما كان الالزام المشترك بين الامر والنهي غير قابل للامتثال فلا بد من العلم بنوعه من الامر او النهي حتى يكون قابلا للامتثال فان عين عليه ذلك امرا كان

[illegible] ... التعبدية والتوصلية

او نهيا وعلم به او دل دليل الشرع به يجب اتيانه ويحرم مخالفته وان لم يتعين عليه نوع التكليف فهو معذور لكن لا تكليف له اذ لا فرق بينهما في عدم وجوب الامتثال وحرمة المخالفة وعلى هذا فالمخالفة الالتزامية التي يظهر من كلام شيخنا الاستاد لم نجد لها اثرا ولا معنى لقوله والواجب عليه في مقام الله الالتزام بحكم الله الواقعي على ما هو عليه في الواقع وهو ايضا متحقق وذلك لان الالتزام بحكم الله الواقعي ان اراد به ان على المكلف ان يعتقد ان حكم الله الواقعي هو حكم الله فهو امر لا يمكنه ان ينكره لعدم امكان انكار الشيء عن كونه ذلك الشيء وان اراد الالتزام بانه لا بد من العمل عند العلم بنوعه فانه نفس الالتزام بالامتثال وليس امرا ورائه وان اراد ان على المكلف في الشبهة المرددة بين الوجوبية والتحريمية ان يعتقد ان لله عليه حكما الزاميا لا يجب عليه الامتثال به لعدم امكانه فهو مع انه لا دليل على وجوب هذا الالتزام لا فائدة في تكليفه للعبد بهذا التكليف فاذا ثبت عدم وجوب الالتزام فلا معنى لحصول المخالفة الالتزامية في مثل المرئة المرددة بين ان يكون واجب الوطي بالحلف او الواجب ترك وطيها في الوقت المعين اذ لا ثمرة في ان يكلف الله تعالى عبده بان يعتقد في الواقع واجب الوطي او محرم الوطي مع عدم امكان انكار ذلك للشخص المردد وعدم انفكاكه عن بذلك الا بفرض الغفلة عن تردده ولو سلمنا وجوب الالتزام فالمخالفة يحصل بعدم الالتزام باحدهما لعدم التعيين عنده ولا بشيء منهما ولا يلزم في ذلك ان يحصل المخالفة الالتزامية بالالتزام بالاباحة بل لا يمكن الالتزام بالاباحة الا بالملازمة العقلية فان المكلف اذا راى نفسه غير مكلف بشيء من الوطي وتركه يلزم من عدم تكليفه اباحة الفعل كما لا يخفى بالملازمة وكيف كان لا يلزم من عدم الالتزام بشيء منهما مخالفة عملية قطعية لا في التوصليات ولا في التعبديات اما دفعة في الوقت المعين فواضح لانه اما تارك للمشكوك وجوبا او حرمة او فاعل له وعلى التقديرين لا يقطع بالمخالفة للواقع لاحتمال ان يكون في الواقع حراما فهو ممتثل ولو كان فاعلا لم يعلم بكونه مخالفة وكذلك العكس واما تدريجا بان اشتبه المرئة بالمحلوفة على وطيها والمحلوفة ترك وطيها مدة اربعة اشهر فانه يجوز له وطيها في كل زمان وترك وطيها في زمان بعد الوطي ليس محققا لحصول المخالفة القطعية كما ان ترك وطيها الى اربعة اشهر ليس محققا القطع بالمخالفة واحتمال المخالفة لا يخرج العبد عن كونه مطيعا ولا يدخله في العصاة اما في التعبديات سواء كان احدهما المعين تعبديا او كلاهما تعبديا فلان المكلف لا يخلو عن كونه فاعلا

له او تاركا كما في التوصلي ونية القربة ليس لانهما المتمكن من الفعل والترك الا بعد لزوم خصوص احدهما فلو ترك الصوم يوم الشك من كونه رمضانا او غرة شوال فلا يصدق عليه انه خالف المولى قطعا لجواز كون اليوم من شوال ونية القربة في الترك ليست بلازمة بل لا يمكن صدورها مع الشك في كون الترك مامورا به وكذا لو صامه وكان اليوم من رمضان فان الصوم بعنوان كونه من رمضان كاف لكونه مقرونا بالقربة خصوصا اذا اعتمد في صومه على استصحاب وجوب الصوم بل الشك في مثل اليوم المزبور في وجوب الصوم وحرمته خارج عن ما نحن فيه لارتفاع الشك بالاستصحاب الموضوعي اعني بقاء رمضان او الحكمي اعني وجوب الصوم بل كذلك في مثل صلوة الجمعة بناء على كونها مشكوكة الوجوب والحرمة فان الشك في تلك المسئلة يرجع الى الشك في وجوب الجمعة او الظهر فترك الجمعة لا يحتاج الى نية القربة ونية فعل الظهر كاف عن نية ترك صلوة الجمعة والحاصل ان العلم بجنس الالتزام المشترك بين الوجوب والحرمة لا يوجب على المكلف شيئا في مقام الامتثال سواء كان الشك في الوجوب والحرمة التعبديين او التوصليين او بالتفريق والمخالفة الالتزامية لا وجود لها مطلقا حتى يلتزم بعدمها او عدم قدحها والمخالفة العملية القطعية لا يتصور حتى في التعبديين ال لم نجد موردا يكون الشك في التكليف بين الوجوب والحرمة التعبديين بحيث لم يكن في مورده دليل يعين التكليف على المكلف كالاستصحاب في يوم الشك من اخر رمضان او رجوعه الى تكليفين كما في مسئلة صلوة الجمعة الراجعة الى وجوب صلوة الجمعة او الظهر والتعبير عن الاباحة او التخيير الاستمراري تعبير عن عدم توجه التكليف على الشاك ولا نعرف للقول بالاباحة الظاهرية وغيرها معنى محصلا واطناب الكلام والنقض والابرام في ادلة الاقوال لا محصل له الا القيل والقال الى جهته الحال والله الهادي

تتميم تخليصي لا فرق فيما ذكرنا من كون الاشتباه في الشبهة الحكمية بين ان تكون مستندا الى فقدان النص او تعارضه او اجماله وربما يظهر من الشيخ الاستاد ان التخيير في صورة كون الاشتباه لاجل تعارض النصين بدوي لا استمراري نظرا الى انصراف ادلة التخيير الى اول الامر ولا اطلاق لها بالنسبة الى حال بعد الاخذ باحدهما بل بعد الاخذ باحدهما لا يبقى له مجل للتخيير لزوال التحير الا بالاخذ باحدهما وكان نظره رحمة الله عليه الى ارجاع اخبار العلاجية الحاكمة بالتخيير عند التعادل الى التخيير العقلي ولا يتفاوت فيه حالة الاولى والثانية لان عدم استفادة التكليف من المتعارضين موجب للحكم بالاباحة واللاحرج المساوق لعدم وجوب شيء على المكلف في مقام

الامتثال الموجود في الزمان الذي لم يقدم على شيء من الارتكاب والترك وبعد الاقدام على الارتكا
او الترك وقد سبق ان العلم بجنس الالزام لا يؤثر شيئا ولا يوجب على العبد امتثالا والقول بتقديم
جانب الحرمة نظرا الى ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة قياسا للامور الخارجة عن الطبيعة الدينية
بها فان الغرض من التكليف حصول الاطاعة والامتثال والثواب والعقاب مترتبان على الاطاعة
والعصيان فالنظر الاولى الى الامتثال وفي هذا المقام لا فرق بين الاجتناب عن الحرام والاتيان
بالواجب فان كلا منهما يحصل بعنوان الطاعة كما لا يخفى والحاصل ان التخيير العقلي الموجود في المقام
لا يتفاوت فيه الحال في الاول والمآل فقول شيخنا الاستاد حيث قال والاقوى الاستمرار على ما اختاره
لعدم ثبوت التخيير في الزماني لتأني انما يصح على نظره العميق دون نظرنا القاصر اما الشبهة الموضوعية
التي مثلوا لها بالمرئة المرددة بين الاجنبية والحليلة الواجب وطيها او لعارض فافتى شيخنا الاستاد
في المثال وحكم بحرمة الوطي لاصالة عدم الزوجية بينهما وفي المناقشة ان اصالة عدم الزوجية
لا يثبت الا حرمة الوطي المترتبة على كونها اجنبية ولا يثبت كونها اجنبية وعدم العلم بكونها زوجة
اوجب الشك في الحرمة لكون الجهل بالزوجية كافيا في حرمة الوطي من غير حاجة الى احراز كونها اجنبية
واصالة عدم وجوب الوطي ما لم يثبت كونها اجنبية لا يرفع الوجوب ولا يثبتها على ما عليه شيخنا من عدم
حجية الاصل المثبت وبعبارة اخرى نفس احتمال الاجنبية اوجب حرمة الوطي من غير حاجة الى
اثباتها واحتمال عدم وجوب الوطي لا يرتفع الا باثبات كونها اجنبية واصالة عدم وجوب الوطي
ان كان مثبتا لكونها اجنبية كان رافعا لاحتمال وجوب الوطي ومع عدم اثباتها الاجنبية للشك
في ترك الوطي فلو لم يكن دليل مرخص لترك الوطي كان الشاك في خطر من تركه والحاصل ان المثال
في المثال المذكور لم ادرها وجها اما تمثيل شيخنا الاستاد بالزيد المردد بين الفاسق المحرم الاكرام
والعادل الواجب اكرامه فيمكن المناقشة فيه بناء على احتياج العدالة الى حصول الملكة ندبا
بان الاصل عدم حصولها فيحرم الاكرام لكن لا وجه لها كما لم يكن لسابقة المناقشة في الامثلة ليست
بمناسبة لفهم المطالب وكيف كان فالامر في هذه الصورة من الشبهات الموضوعية اظهر من غيرها
في الرجوع الى البرائة لعدم خلو المكلف من الفعل والترك ولا يرى المكلف على نفسه الزاما يحثه
الى الامتثال والله الحاكم على الحال والمآل **تخليص تحقيقي** في الشك في المكلف به فالاقسام الثلثة
اعني كون الشبهة وجوبية او تحريمية او مرددة بين الوجوب والحرمة والاربعة اعني الثلثة في الحكمية

تنبيه [illegible] فيما يتعلق [illegible] الشبهة [illegible] الحكمية

المستندة الى فقدان النص او اجماله او تعارضه والشبهة الموضوعية كلها جارية فيما كما كان في
الشك في التكليف ونحن في تقديم الشبهة الموضوعية نقتفي الشيخ الاستاد لكوننا بصدد تلخيص
تحقيقاته الرشيقة فنقول قد اسلفنا في اول الكتاب بعض الكلام في الشبهة المحصورة التي هي احد فردي
الشبهات الموضوعية وحاصله حرمة المخالفة القطعية الحاصلة بارتكاب طرفي الشبهة او اطرافها
دفعة او تدريجا لرجوعه الى العلم التفصيلي بالمخالفة وهذا في الارتكاب الدفعي واما الارتكاب التدريجي
المبتلى به واضح وفي التدريجي اذا لم يكن ابتلاؤه بالطرف الاخر فان لم يمكن ابتلاؤه به فلا اشكال في جواز
الارتكاب لعدم العلم بالمخالفة ومع امكان الابتلاء والعزم على الارتكاب فالمخالفة القطعية
للمولى حاصلة بعد ارتكاب احد طرفي الشبهة عازما على ارتكاب الاخر غاية الامر انه ان لم يصادف
ارتكاب الاخر ولم يصادف ارتكاب ما ارتكبه للواقع كانت المخالفة تجريا وان صادف ارتكاب
كانت المخالفة من حيث ارتكاب نفس الحرام ولو عزم على عدم ارتكاب ما يمكن الابتلاء به على سبيل
البت والجزم فنفس ارتكاب الاول لا بأس به وان اتفق حدوث العزم على ارتكاب الاخر يحرم عليه
الاشتغال لكونه محققا للمخالفة القطعية الغير المعذور فيها والحاصل ان ابقاء ما يرفع به
القطع بالمخالفة لازم بحكم العقل وادلة القائلين بجواز ارتكاب اطراف الشبهة مخدوشة لا ينبغي
التعرض لها ثم الحكم بوجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة بترك جميع اطراف الشبهة وعدم جواز ارتكاب
احدهما ولو مع العزم على ترك طرف الاخر قطعا مشكل ولعل القائل بوجوب الاحتياط بترك الجميع يقول
به في غير هذه الصورة لان حرمة ارتكاب الشبهة المحصورة فيما اذا لم يكن طرفها الاخر محل
الابتلاء للمكلف لا يلتزم القائل بوجوب الاحتياط بوجوبه لكون الشبهة بالنسبة الى محل الابتلاء شكا بدويا
وفي صورة العزم على الترك لا يبعد الامر به عند عدم الابتلاء بالطرف الاخر في صيرورة الشك بالشبهة
التي يريد ارتكابه شكا بدويا كما لا يخفى هذا كله بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية واما
الكلام بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية فتحقيق القول فيه يحتاج الى تقديم مقدمة وهي ان حرمة
المخالفة للمولى لما يدان بحرمة طيعا للمولى هل هي مقام الاطاعة عنه ام لا بمعنى ان الطاعة
اللازمة للعبيد بالنسبة الى الموالي هل يتوقف على ارتكاب جميع ما يحتمل المحبوبية والاجتناب عن جميع
ما يحتمل المبغوضية ام لا يتوقف على ما ذكر بل الاتيان بالمعلومات من المحبوبات والمبغوضات كاف
في صدق المطيع على العبد لا ينبغي الاشكال والترديد في عدم توقف صدق المطيع على الاحراز عن

احتمال المخالفة كما انه لا ينبغي الارتياب في عدم استحقاق العقاب بغير حصول المخالفة العمدية الاختيارية للمولى ولذا يعذر الجاهل وكذا يعذر الخاطى بالنسبة الى ترتب العقاب على فعله المترتب على كونه مخالفة وعصيانا كما انه لا اشكال في هذا الفرق بين الشك الابتدائي والمقرون بالعلم الاجمالي في كون الارتكابات الاحتمالية الا مع العلم او الابتلاء الجزئي بارتكاب طرفها الآخر للشبهة فانه يصير بذلك مخالفا للمولى اذا تنجز عليه على التفصيل الذي ذكرناه انفا وبالجملة الحرام اللازم اجتنابه الموجود في المشتبهين او اذا يدل انما يجب اجتنابه لئلا يلزم المخالفة والعصيان ويصدق عليه المطيع الصادق على من لا يخالف المولى ومعنا انه في ارتكاب الحرام مخالفة للمولى والمرتكب لاحد طرفي الشبهة لا يصدق عليه المخالف ولا يتوقف صدق المطيع للعامل بما يعلم من مرادات المولى الا على عدم صدق المخالف عليه ويدل على ذلك بالدلالة الالتزامية كلما دل على الترخيص في الشبهة الموضوعية التحريمية بمعنى ان الترخيص يدل على ان المصادفة بالحرام الواقعي لكونها غير معدودة في عداد المخالفة جائز فلا حرج في فعله وجود الطرف اذا لم يكن المكلف بصدد الابتلاء به لا يخرج ارتكاب احد طرفي الشبهة عن كونه غير موجب للمخالفة التي هي المضر بمقام العبودية وعلى هذا فكلما يدل على وجوب ترك جميع اطراف الشبهة ووجوب تحصيل الموافقة القطعية محمول على حسن الاحتياط لتحصيل عدم المخالفة في الشبهة المحصورة من ترك مقدار ما يلزم منه القطع بالمخالفة على تقدير الارتكاب والاقربية الى محبة المولى في مطلق المشتبهات الواجب تحصيله على المخلصين اذا عرفت هذه المقدمة فقد عرفت ان تحصيل الموافقة القطعية غير لازم واخبار الاحتياط على تقدير ظهورها في وجوب ترك طرفي الشبهة محمول على ما قلنا وايضا عرفت ما في قول شيخنا الاستاد بعد ذكر موثقة سماعة في مال اصاب من عمل بني امية الخ وليس فيه دلالة على جواز التصرف في الجميع حيث قال ولو فرض ظهوره فيه صرف عنه بما دل على وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي وهو مقتض بنفسه لحرمة التصرف في الكل فلا يجوز ورود الدليل على خلافها توضيحه ان الادلة المرخصة لاباحة الشبهات الموضوعية التحريمية الابتدائية الغير المقرونة بالعلم الاجمالي الكاشفة عن كون الواجب على المكلف ترك مخالفة المولى وهي لا تحصل الا بالعلم بها تدل على عدم اقتضاء الحرمة الواقعية لحرمة التصرف في الجميع ولو فرضنا اقتضائه ذلك من حيث هو مع قطع النظر عن الادلة المرخصة وعلى هذا فحمل اخبار الاحتياط على فرض ظهورها في وجوب ترك الجميع على ما قدمنا اولى بل متعين ومتيقن فاطناب الكلام لاطالة النقض والابرام في الادلة الدالة على الاباحة او الاحتياط لا حاجة اليها بل لا

مقتضى لها والله الهادي الى حقائق يصار اليها **تبصرة** لا فرق فيما قلنا في الشبهة المحصورة بين ان يكون احد طرفي الشبهة محللا والآخر محرما كالمائع المردد بين الخل والخمر او بين فردين من عنوان واحد كالماء المشتبه بالنجس في هذا الاناء او اناء آخر او التردد بين كون المرأة اجنبية او اختا او مال الغير او بين عنوانين من العناوين المحرمة مثل تردد الامر بين كون المرأة اجنبية او ماء الكوز نجسا فان الحكم في جميع الصور بالنسبة الى المخالفة القطعية وعدم وجوب الموافقة القطعية كما اسلفنا وذلك لان المخالفة الاحتمالية غير مسئول عنها ولا مؤاخذ عليها والادلة الدالة على ترخيص ارتكاب الشبهات الموضوعية كاشفة عن عدم المؤاخذة على المخالفة الاحتمالية وادلة الاحتياط على تقدير دلالتها على الوجوب محمول على ما قلنا وعلى هذا فمقالة شيخنا الاستاد في التنبيه الاول بعد ذكر امثال المشابهة بالامثلة المذكورة وتقوية حرمة المخالفة القطعية حيث قال واما الموافقة القطعية فالاقوى ايضا وجوبها لعدم جريان ادلة الحلية ولا ادلة البراءة عقليها ونقليها الى آخر ما قاله تبين حالها مما ذكرناه وفي قوله اما النقلية فلما تقدم من استوائها بالنسبة الى المشتبهين وابقائها يوجب التنافي مع ادلة تحريم العناوين الواقعية الى آخر ما ذكره خلط بين الاحكام الواقعية مع قطع النظر عن مقام التنجز ولزوم الامتثال وبين الاحكام العذرية المدلول عليها بادلة البراءة توضيحه ان الحكم الواقعي لا يتنجز على المكلف الا بالعلم به بالخصوص والعلم الاجمالي لا يفيد التنجز الا بالنسبة الى المخالفة القطعية وليس عدم التحرز عن الجميع منافيا للحرمة العناوين الواقعية وبذلك يظهر ما في قوله واما العقل فلمنع استقلاله في المقام الخ توضيحه ان العقل حاكم بان المخالفة الاحتمالية ليست موجبا للعقاب فلا احتمال للضرر العقابي فان قلت قد سبق منك ان العقاب على الحكم المجهول في ما ليس بيانه على الشارع كالشبهات الموضوعية لا دليل على قبحه والالتزام بان المخالفة الاحتمالية ليست موجبة للعقاب ينافيه فان ارتكاب المشتبهة بالحرام خصوصا ما كان مقرونا بالعلم الاجمالي يمكن ان يكون تكليفا بالمجهول ولا قباحة في العقاب عليه ولا دليل على قبحه في هذه الصورة فيجب ترك الجميع للموافقة القطعية قلت معنى ما ذكرنا سابقا ان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان غير جار فيما ليس بيانه وظيفة للشارع كالشبهات الموضوعية ولا ينافي ذلك ان يحكم العقل بما يؤمن العقاب من وجه آخر اغنى به التفاته الى ان الموجب للعقاب هو حصول المخالفة عمدا واختيارا وهي لا تحصل بارتكاب محتمل الحرمة او ترك محتمل الوجوب

خصوصا بملاحظة اخبار الدالة على البراءة الكاشفة عما حكم به العقل من ان المناط في استحقاق العقاب
حصول المخالفة العمدية الاختيارية الغير الحاصلة بارتكاب محتمل الحرمة وترك محتمل الوجوب كما لا يخفى
وعلى هذا نقول لشيخنا الاستاد حيث قال وبالجملة فالظاهر عدم التفكيك في هذا المقام بين المخالفة
القطعية والاحتمالية لا يخلو عن اشكال بل منع كيف لا يكون كذلك والمخالفة القطعية غير قابلة
للتجويز والمخالفة الاحتمالية قابلة له بل واقع بالنظر الى ثبوت الاحكام الظاهرية فكيف يمكن
دعوى ظهور عدم التفكيك ثم ان ادلة الاحتياط كالامر بالاطاعة وما يشير الى وجوب اتيان
احكام الشارع كلها امضاء لحكم العقل بوجوب الاطاعة للمولى وقد سبق بيان ذلك مرارا فلا يمكن
ان يكون الادلة الشرعية الدالة عليهما مولوية يترتب على مخالفتها العقاب وعلى هذا فما ذكره شيخنا
الاستاد في التنبيه الثاني المتعلق بالبحث عن الشبهة المحصورة بما حاصله ان وجوب الاجتناب هل
هو بلحاظ الاحتراز عن الحرام الواقعي او من حيث انه مشتبه الحكم فيكون مع مصادفة الحرام مستحقا
لعقابين تشكيك لا وجه له وان اختار الاول وهو مقتضى ما قلنا ونسبة الوجه الثاني الى القول
الدال عليه قوله بل قولان لم نعرف له قائلا لظهور كلام القائلين بوجوب الاحتياط في ظهور كونه
بملاحظة الاحتراز عن الحرام الواقعي او لزوم الاتيان بالواجب الواقعي وتعبيرهم بوجوب الاجتناب
كل من الطرفين بعنوان المقدمية العلمية ينادي باعلى صوته بذلك والله الهادي الى النجاة عن المهالك

تذنيل تحقيقي قد ظهر مما ذكرنا ان تنجز التكليف في الشبهة المحصورة انما هو بالنسبة الى
حرمة المخالفة القطعية فالضابط فيها ملاحظة حصول المخالفة القطعية ففي صورة [illegible] ابتداء
بالطرف الآخر عادة مثل ما لو ترددت الاجنبية بين كونها المرأة التي عنده او الجارية التي غصبها ملك
واتخذها من خصائصها عدم حصول المخالفة القطعية بالنحو في الموجود عنده ظاهرا لا شرعا كما
انه كذلك في صورة العزم الجزمي بعدم ارتكاب طرف الآخر للشبهة كما انه لا اشكال في [illegible]
صورة الارتكاب الدفعي وامتناع عدم الابتلاء بالطرف الآخر ولو تدريجا فلا يجوز ارتكاب كل من
طرفي الشبهة اما في صورة امكان الابتلاء وعدم عزمه على ترك الطرف الآخر للشبهة المذكورة ابتداء فيه
فيجوز ارتكاب احد طرفي الشبهة فلو ابتلى بالآخر فلا يجوز له الارتكاب اذ لشروعه فيه بل في معناه
يقطع بالمخالفة اما بارتكاب ذي الحرام او بالترخيص ان فرض ارتداعه عن الارتكاب وعلى هذا
فالشبهة والتردد في وقوع قطرة البول في الاناء الطاهر او النجس تغير في باب الشبهة المحصورة لو ارتكب ا

محتمل النجاسة بوقوع البول فيه لا يصير مخالفة قطعية ولو مع عدم العزم الجزمي على ارتكاب الطرف
الآخر وعلى هذا ما افاده الشيخ الاستاد في التنبيه الثالث بعد ما ذكر امثلة تماما مثلنا بقوله مثلا في التكليف
لا المكلف به كلام صحيح متين لكن التطويل بذكر بعض ما يظهر منه اختصاص جواز ارتكاب طرف الشبهة في
بصورة خروج الآخر عن الابتلاء لا حاجة اليه ولا اختصاص للجواز بصورة عدم الابتلاء بالطرف الآخر
بل الامر كما فصلناه وايضا ما ذكره الشيخ الاستاد في التنبيه الرابع من ان العلم الاجمالي في تنجز التكليف
بالنسبة الى الاجتناب عن الحرام الواقعي لا بما يترتب على كل واحد من المشتبهين فشارب المائع المردد بين
الخمر والخل يحرم عليه شربها من باب المقدمية العلمية ولكن لا يحد حد الشارب بل يعمل فيه بالاصل
الجاري فيه صحيح متين بالنسبة الى عدم ترتب الآثار بل مع قطع النظر الى الاصل الجاري فيه لان نفس الشبهة
دارئة للحدود بقوله يدرء الحدود بالشبهات لا بالنسبة الى الاجتناب عن المشتبهين لما تقدم من
ان القدر المعلوم بسبب العلم الاجمالي حصول التنجز بالنسبة الى المخالفة القطعية ولا حاجة لنا
الى ان نقول نشك في حصول التنجز بالنسبة الى الموافقة القطعية والاصل عدمه لان موضوع حكم
العقل الذي هو تنجز الحكم بالعلم الاجمالي غير قابل للشك والترديد وهو حاكم بحرمة المخالفة القطعية
وقاطع بعدم التنجز بالنسبة الى الموافقة القطعية وكيف كان لما اشار رحمه الله الى عدم نجاسة
ملاقي احد طرفي الشبهة على التفصيل الذي ذكره فلا علينا ان نتعرض الى ذكر توهم في هذا المقال و
دفعه زائدا على ما اشار اليه واطنب الكلام فيه وهو ان ملاقي الشبهة المحصورة وان لم يوجب الحكم
بالنجاسة لكنه يوجب توسعة الشبهة فيجب الاجتناب عنه على القول بوجوب الموافقة القطعية
وذلك لان الملاقي الطاهر بطرف الشبهة بالنجس بالعلم الاجمالي لو كان نجسا واقعا فلا اشكال في
تنجس ملاقيه ولما كان الطرف مشكوك النجاسة كان الملاقي مشكوكا كالملاقى بالفتح فيصير طرفا
للعلم الاجمالي بمعنى ان النجس المعلوم بالاجمال يحصل له طرفان اما ذلك الاناء السالم عن ملاقاة الملاقي
او الملاقى بالفتح وملاقيه بالكسر فيجب الاجتناب عن الثلاثة فلو لاقى الطرف الآخر ايضا طاهر آخر
يكون المعلوم بالاجمال نجاسة هذا وملاقيه او نجاسة ذلك الاناء وملاقيه كما لو فرض العلم الاجمالي
من اول الامر بين ان يكون النجس هذا الانائين او ذلك الاناء او ذينك الانائين فكما يجب الاجتناب
عن الثلاثة او الاربعة على القول بوجوب الموافقة القطعية فكذلك في صورة اتساع الشبهة بسبب
الملاقاة هذا غاية ما يتصور في توجيه كلام المتوهم والجواب مع قطع النظر عن استصحاب الطهارة في

الطهارة ان تاثير العلم الاجمالي امر واحد وهو اما المخالفة القطعية كما قلنا او وجوب الموافقة
القطعية واما ما كان فبعد التاثير اثره لا يؤثر ثانيا اثرا فلو جاء تاثير لا بد وان يكون اثر اله بالواسطة
وعلى هذا فلو كان تاثير العلم الاجمالي نجاسة الملاقا بالفتح كان مؤثرا لها بالواسطة واذ لم يؤثر ذلك
العلم النجاسة للملاقي بالفتح فكيف يؤثر الشبهة في الملاقي بالكسر مع عدم ما يوجب التاثير قطعا
فان العلم الاجمالي لم يؤثر النجاسة قطعا فكيف يوجب العلم الاجمالي بالنجاسة وهذا واضح بادنى تدبر
لقائل العالم بالتاثير والاثر فرع اذا فقد احد الطرفين الشبهة وبقي الملاقي مع الطرف الاخر من
الشبهة فقد يكون المفقود الملاقى بالفتح وقد يكون هو الباقي مع ملاقيه والمفقود هو الاناء
الاخر فان كان الباقي هو الملاقى بالفتح مع ملاقيه فلا يجب الاجتناب عن شيء منهما اما عن الملاقي
بالكسر لكونه محكوما بالطهارة مع وجود الطرف الاخر الملاقى بالفتح واما عن الملاقى لان فقدان
الطرف الاخر اخرج الملاقى بالفتح عن الابتلاء بالطرف فكان كما اذا كان خارجا عن الابتلاء حين حصول
العلم الاجمالي فان قلت فرق بينهما من حيث عدم المحكوم بوجوب الاجتناب في الخروج عن الابتلاء
قبل حصول العلم الاجمالي بخلاف الفقدان بعد حصول العلم فان الحكم بوجوب الاجتناب يبقى بحكم
الاستصحاب قلت نسلم الفرق لا بصيرتنا اذ الامر بوجوب الاجتناب معلل بوجوب تحصيل الموافقة
القطعية او حرمة المخالفة القطعية منتف قطعا فلا يستصحب وان كان المفقود هو الملاقى بالفتح
والباقي الطرف الاخر مع الملاقي بالكسر يجب الاجتناب عنهما على القول بوجوب الموافقة القطعية
لا لبقاء العلم الاجمالي الاول وحدوث العلم الاجمالي الاخر للتيقن بان الموجود اي الطرف الباقي
ان كان طاهرا في الواقع كان المفقود الذي هو الملاقى بالفتح نجسا منجسا بملاقيه وان كان
طاهرا فالطرف نجس قطعا وهذا العلم الاجمالي حادث لا ربط له بما كان موجودا قبل الملاقات
وفقدان الملاقى بالفتح كما لا يخفى وليس هذا من باب استصحاب وجوب الاجتناب بالعلم الاجمالي
الاول فان قلت فقد الطرف ان كان مؤثرا في الخروج عن الابتلاء فلا فرق بين كون المفقود هو
الملاقى بالفتح او صاحبه قلت نعم لا فرق بينهما من هذه الجهة ولهذا نقول لو فقد الملاقي بالكسر
مع الملاقى بالفتح وبقي صاحبه فقط لا يوجب الاجتناب لعدم حصول العلم الاجمالي ولو اتفق الملاقات
لشيئين بطرفي الشبهة يجب الاجتناب عنهما ايضا لحدوث علم اجمالي آخر بينهما وكان منشأ حصوله
وجود الملاقات لطرفي الشبهة وعلى هذا فالضابط حدوث العلم الاجمالي وان كان ما قاله الشيخ

الاستاد متينا مرضيا ولو اضطر من علم اجمالا باحد المشتبهين بالنجاسة او الحرمة فان كان
اضطراره الى ارتكاب معين وكان الاضطرار قبل العلم الاجمالي بذلك او معه ولما يستعمل المضطر
اليه فلا اثر للعلم الاجمالي لخروج المضطر اليه عن وجوب الاجتناب عنه بالاضطرار فيكون الشك
بالنسبة الى غيره شكا في التكليف فان كان الاضطرار الى المعين بعد العلم الاجمالي بالنجاسة او الحرمة
للمضطر اليه او صاحبه فلا اشكال في تنجز التكليف بالاجتناب عند القائل بوجوب الموافقة القطعية لكن
الظاهر سقوط الوجوب عن الاخر بخروج المضطر اليه المعين عن الابتلاء وزوال وجوب المعلل
بتحصيل الموافقة القطعية وما ذكره شيخنا الاستاد في التنبيه الخامس دليلا لوجوب الاجتناب عن
الباقي بان رفع اليد عن وجوب المقدمي بالنسبة الى احد المقدمتين لا يوجب رفع اليد عن وجوب
الاخر بل يكشف عن اكتفائه بالامتثال به وهذا كلام لا نعرف وجهه فان فرض المقدمية لطرفي
الشبهة ليس الا على سبيل الانضمام ومع فقدان احدهما ينتفي وصف المقدمية عن الاخر مضافا
الى ان بقاء الطرف الغير المضطر اليه لا يثمر غير عدم العلم بالمخالفة لاحتمال ان يكون المضطر اليه
مباحا وطاهرا واقعا فابقاء صاحبه ينتج عدم حصول العلم بالمخالفة وهو حاصل مع الارتكاب
لاحتمال ان يكون المضطر اليه هو الحرام المرخص فيه بالاضطرار والامر بالاجتناب الحاصل بالعلم
الاجمالي قبل الاضطرار كان فيه المصلحة الملزمة بحكم العقل وهي العلم بالموافقة المعدوم بعد عدم
الاضطرار فلا يبقى الامر الخالي عن المصلحة الملزمة هذا كله في صورة حصول الاضطرار الى
معين وان كان الى احدهما الغير المعين فظاهر شيخنا الاستاد في التنبيه الخامس ان الاجتناب واجب عن كلا
المشتبهين وان كان الاضطرار الى احدهما قبل العلم الاجمالي فضلا عن كونه بعده معللا بقوله لان
العلم حاصل بحرمة واحد من امور لو علم تفصيلا لوجب الاجتناب عنه وترخيص بعضها على البدل موجب
لاكتفاء الامر بالاجتناب عن الباقي الى اخر ما افاد في تصحيح مرامه وبلغ الى قوله فيثبت بذلك تكليف
متوسط بين نفي التكليف راسا وبين تعلقه بالواقع على ما هو عليه ولا يجد الكلام محصلا الا شيئا
لقوله فيثبت بذلك تكليف متوسط الخ وذلك لان الاضطرار الى غير المعين لا يغير اثر العلم
الاجمالي سواء كان الاضطرار الى احدهما قبل حصول العلم الاجمالي او
بعده لان دليل التجويز بالاضطرار المفروض لا يغير الحكم الواقعي بل يعين
وجوب ارتكاب المباح الواقعي وحيث انه غير معلوم فوجود الاضطرار

ومع عدم حصول المخالفة القطعية لا فرق بين ترك الباقي مجتنبا عنه او ارتكابه في عدم حصول المخالفة
القطعية لان احتمال كون ما يختاره المضطر لدفع الاضطرار يحتمل كونه حراما واقعيا ابيح بالاضطرار
الذي ثم بان المضطر اليه مفوض الى المضطر باحدهما فيبقى الباقي على اباحته فلا يحصل العلم بالمخالفة
سواء ارتكبه او ابقاه فلا جرم لا فائدة في الامر بابقائه وان شئت قلت يجعل الاضطرار ما اختاره
واقعا للاضطرار اليه بمنزلة الغير المبتلا به في الحكم والحاصل انا وان فرضنا تسليم وجوب الموافقة القطعية
فانما نقول به مع امكان تحصيله لا مثل مورد الاضطرار الى احد طرفي الشبهة معينا او مخيرا ومما
شيخنا الاستاد على طوله في التنبيه الخامس فادنا تحيرا والله معطي الخير تفالا وتطيرا تتميم
تحقيقي قد ذكر شيخنا الاستاد في التنبيه السادس والسابع والثامن والتاسع من التنبيهات المتعلقة
بالشبهة المحصورة ما يحتاج الى استيضاح وتوضيح قال في السادس منها لو كان المشتبهات مما توجد
تدريجا كما اذا كان زوجة الرجل مضطربة في حيضها بان تنسى وقتها الخ وجه الاستيضاح اولا ان حكم
المضطربة الناسية للوقت الاخذ بالروايات بالنسبة الى وقتها فيحرم عليها ما يحرم عليها في الحيض وكذا
على زوجها في الايام المختارة حيضا ولم يعهد من العلماء جعل المسئلة من افراد العلم الاجمالي الحاصل
تدريجا ولو اذا فرض المسئلة مع قطع النظر عن الادلة الدالة على تكليفها على حسب القواعد الاولية
فنقول قد يحصل الشبهة التدريجية في وقت واحد مع توقف الارتكاب على التدريج كما اذا علم
بحرمة وطي احدى المرأتين او وجوب وطي احديهما فانه لا يمكن الوطي لهما الا تدريجا وامثال
ذلك كثيرة حتى لو حلف على ترك الوطي في ليلة خاصة واشتبهت الليلة بين ما هو فيها او غيرها الا في
بعد ذلك فان التدريج في القدرة على الارتكاب ولا تدريج في حصول الشبهة بالعلم الاجمالي
وان كان طرفا الشبهة يحصل بعد ذلك وقد يحصل الشبهة تدريجا للتدريج في المشتبهات كما
في المضطربة فانها بعد استمرار الدم عليها وانقضاء ايام الطهر في اول يوم بعدها يحصل
لها علم الاجمالي بان اليوم الذي هي فيه مع يومين بعدها حيض او يوم الثاني ويومين
بعدهما حيض وفي اليوم الثاني يحصل له علم اجمالي بان اليوم الماضي مع ما هي فيه وما
بعده حيض او اليوم الذي هي فيها مع يومين بعده وفي اليوم الثالث يحصل له علم اجمالي
بان اليومين الماضيين مع ما هي فيه حيض او اليوم الذي قبل ما هو فيه ويوم بعده حيض
او اليوم الذي هي فيه مع يومين اخرين وهكذا فينقلب العلوم الاجمالية والشبهات الحاصلة

تدريجا والقاعدة في مثل ذلك تقتضي الحاقه بالشبهة الغير المحصورة لا بالمحصورة حتى يجب على زوجها
ترك وطيها ويحرم عليها الدخول في المساجد وقراءة العزائم في تمام الشبهة مع انه لو كان التمثيل صحيحا
على حسب القواعد لم يكن حاجة الى الاستظهار من ايتي فاعتزلوا الخ وحتى يطهرن الخ فلم نجد وجها
للتمثيل بمسئلة حيض المضطربة واما التمثيل بمعاملة التاجر الذي يعلم بوقوع معاملة ربوية في يومه
او شهره فلا اعرف وجهه اذ العلم بوقوع معاملة ربوية في يومه او شهره نظير العلم بوقوعها في
سنته ودهره بل كل احد يعلم بالخطاء في ما يستنبطه من الاحكام في اجتهاده بل المقلد يعلم بخطاء
مجتهده في جملة ما اجتهد فيه وامثال ذلك كثيرة وتعدادها في الشبهة المحصورة لا ينبغي عليه
لذهن السليم بل يحكى كل واقعة شكا بدويا في التكليف او في الصحة والبطلان بل وجوب الاجتناب
في امثال ذلك يوجب حرجا عظيما بل اخلالا في النظام وعلى هذا فالحاق مثال الثاني في كلامه ايضا
معاملة التاجر بالتدريج والحلف على ترك وطي المرأة ليلة اشتبهت في ليلتين او ازيد في وجوب الاجتناب
الحاق غير مناسب في نظري القاصر ثم ان قوله رحمة الله عليه وحيث قلنا بعدم وجوب الاجتناب
في الشبهة التدريجية فالظاهر جواز المخالفة القطعية لان المفروض عدم تنجز التكليف الواقعي
بالنسبة اليه كلام فيه مسامحة في التعبير اذ الجمع بين المخالفة القطعية وعدم تنجز التكليف تناقض
محض وكذا في قوله في المثال الثاني الى اصالة الاباحة والفساد مسامحة واضحة اذ المعاملة الربوية
فاسدة والنهي عنها وهي يفيد الفساد لا الحرمة التكليفية تكون مشكوكا فيها ندفع باصل الاباحة
بل لعل الظاهر من قوله فيحكم في كل معاملة يشك في كونها ربوية بعدم استحقاق العقاب على ايقاعها
وعدم ترتب الاثر عليها ان المعاملة الربوية مع قطع النظر عن فسادها يحرم ايقاع العقد عليها وفيه
نظر ظاهر وبالجملة كلما نه في التنبيه السادس في غاية الغموض والاشكال والله العالم بحقيقة المقال
واما وجه الاستيضاح في التنبيه السابع ان مسئلة الخنثى المشكل شك في التكليف لا في المكلف به
فكيف جعلها من الشك في المكلف به والقول بان الخنثى يتحير في ان الامر بلباسه متعلق بما للرجل او للمرأة
بدعوى العلم الاجمالي بكون لباسه المامور به من خصائص الرجل او المرأة دعوى لا معنى لها وليس
ذلك باولى بان نقول انه شاك في حرمة لباس الرجال عليه وكذا بالنسبة الى لباس النساء وليس له
علم اجمالي بحرمة احدهما عليه لاحتمال كون كل منهما جائزا لها لا لكونها طبيعة ثالثة في الواقع
بل لكون عدم علمها بوصفها موجبا للاباحة كل من اللباسين لها وظهور حرمة لباس الرجال على النساء

وبالتفكر على المعلوم من الطائفتين وكذا بالنسبة الى ستر العورتين القبلين لعلمه الاجمالي بوجوب ستر احدهما نظرا الى كون احدهما عورة لعدم الواسطة بين الرجل والانثى فيما للخنثى ان كان ذكرا حتى عورته بقوله وان كان امرأة فهي هنا ولا واسطة وذلك لاحتمال وجوب الستر على من يعلم بوصفه من الرجولية والانوثية وجواز عدم سترها لمن لا يعلم بوصفه منهما فيشك في وجوب ستر كل منهما وكذا الكلام في التكلم واسماع الصوت وحفظ الفرج عن النظر اليه واما التزويج والتزوج فيحرم عليها كلاهما حتى عند المجوزين لارتكاب الشبهة المحصورة فيما عدا المعلوم بالاجمال لعدم صدق واحدهما على الخنثى فان مفهوم التزويج عبرته العلم بوصف الطرفين وليس من باب العلم الاجمالي بحرمة احدهما فيكون الاجتناب عنهما لاجل تحصيل الموافقة القطعية وما قاله شيخنا في تضعيف هذا المقال في الاجمال بقوله فان المناط في وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة عدم جواز اجراء اصل الاباحة في المشتبهين وهو يثبت في المشتبهين انما يقع في الشبهة المحصورة المصطلحة التي هي عبارة عن الشك في تعيين المكلف به لا فيما كان الشك في التكليف في المكلف الواحد قد يحصل له الشك في التكاليف الكثيرة فلا يمنع اجراء الاصل في احدها عن اجرائه في الآخر وعلى هذا يخرج مسئلة الخنثى عن الشبهة المحصورة ويدخل في الشك في التكليف شبهة تحريمية في بعض الاحكام وشبهة وجوبية في البعض الآخر وبالجملة ما ذكره شيخنا الاستاد في الخنثى من ادخالها في الشبهة المحصورة المصطلحة لا يخلو عن اشكال بل منع وتوضيح ما في التنبيه الثامن ان يقال ان اصل المشتبهين قد يكون حليتهما كما في انائي ماء الطاهر وقع احدهما قطرة بول فاشتبه النجس منهما بالطاهر وقد يكون الاصل فيهما الحرمة كما يثبت علم بحصول الحلية في احدهما وماء نجس اصاب احدهما المطهر ولتوثيق الصورتين على القول بوجوب الاجتناب ظاهر لان اجراء اصالة بقاء كل من الانائين على الطهارة معارض بالآخر وكذا اصالة عدم اصابة البول لكل منهما معارض بالآخر وهكذا الامر في المرتين او المائين النجسين المصيب لاحدهما المطهر ولو كان احدهما مباحا والآخر حراما كما لو اشتبه احد المائعين الذي هو الخل بالآخر الذي هو الخمر في الظاهر ان اصالة الطهارة والاباحة في كل منهما بعد المعارضة والتساقط موجب لوجوب الاجتناب عنهما على القول بوجوب الموافقة القطعية دون القول بحرمة المخالفة القطعية فان القطع بالمخالفة لا يحصل الا بارتكاب طرفي الشبهة وهو الفارغ في مقام الامتثال ويكتفي بابقاء المعلوم بالاجمال ولا فرق

فيما يتعلق بالتنبيه الثامن

في هذا

في هذا المطلب بين ان يكون الاصل في نفس المشتبهين الاباحة كالمثال الاول او الحرمة كالمثال الثاني اذ المناط عند المجوزين لارتكاب ما عدا المقدار المعلوم بالاجمال صدق عدم المخالفة القطعية لا تعارض الاصلين والرجوع الى الاباحة الاصلية وعلى هذا فاحتمال الفرق بين المثالين الاول والثاني عند المجوزين بالمنع في الثاني والتجويز في الاول لا سبيل له وجه عند التحقيق فلا يعرف لكلمات المفرقة على عدم جواز الارتكاب في الاخير التنبيه وجه والحاصل ان تجويز المجوزين لارتكاب ما عدا المعلوم بالاجمال فيما كان اصل المشتبهين تحريما لولا الاشتباه لا ينافي اطلاق تجويز المجوزين لان نظرهم الى عدم حصول العلم بالمخالفة لا الى تعارض الاصلين من الطرفين والرجوع الى الاصل الاولي لا الاصلي وحاصل توضيح تنبيه التاسع انه اذا اشتبه احد المشتبهين بشيء آخر كما لو اشتبه احد المشتبهين بشيء آخر كما لو اشتبه احد انائين المعلوم نجاسة باناء ثالث فههنا يحصل علم اجمالي بين الاولين وعلم اجمالي بين احدهما والثالث وان قلت ينعدم العلم الاجمالي الاول ويحصل علم اجمالي بين نجاسة هذا الاناء او احد هذين فيجب الاجتناب عن الجميع لتوقف العلم بالموافقة على الاجتناب على الجميع وعلى القول الآخر يجوز الارتكاب فيما عدا واحد منها ولعل ظاهر كلام شيخنا الاستاد يوهم كون وجوب الاجتناب عن الجميع اثر العلم الاجمالي الحاصل بين طرفي الشبهة لكنه ليس بمراد قطعا والله العالم على ما يريد نفعا وخفضا تخليص تحقيقي هذا كله تمام الكلام في الشبهة المحصورة اما الكلام في الشبهة الغير المحصورة فالبحث عن وجوب الاجتناب عنها وعدمه متفرع على القول بوجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة بترك الجميع بل تعيين ضابط المحصورة وغيره يكون محتاجا اليه بناء عليه وعلى القول بجواز الارتكاب فيما عدا مقدار المعلوم بالاجمال انما يحتاج الى ضابط المحصورة عن غير المحصورة لو قلنا بجواز الارتكاب في غير المحصورة في جميع اطراف الشبهة ولو اوجبنا فيها وجواز ابقاء مقدار المعلوم بالاجمال فلا احتياج الى تعيين الضابط المعين للمحصورة عن غيرها ومحصل الكلام على مختارنا في الشبهة المحصورة من وجوب ابقاء مقدار المعلوم بالاجمال للفرار عن المخالفة القطعية ان جواز الارتكاب في غير المحصورة في غير مقدار المعلوم بالاجمال لا يحتاج الى اقامة دليل الجواز الا ان المانع من ارتكاب الشبهة وجود العلم الاجمالي بكون الحرام مثلا في المشتبهات ومقتضاه الفرار عن المخالفة القطعية لا الموافقة القطعية بالبيان المتقدم ذكره ونقول بجواز ابقاء مقدار المحرم المعلوم بالاجمال لو فرضنا كون المشتبهات كلها محلا للابتلاء لكن لما كان الاغلب في الشبهات الغير المحصورة عدم ابتلاء الشخص باكثر اطرافها فالقول بجواز ارتكاب الجميع محمول على صورة عدم الا[illegible]

فيما يتعلق بالشبهة الغير المحصورة

بين المحصورة وغير المحصورة في وجوب الفرار عن المخالفة القطعية الحاصل بابقاء مقدار المعلوم بالاجمال وحاصل الكلام وملخص المرام ان الشبهة الغير المحصورة عندنا كالشبهة المحصورة يجوز الارتكاب فيهما الى ما لا يحصل القطع غاية الامر وقوع طرف الشبهة في المحصورة خارجا عن الابتلاء يسير وفي غير المحصورة كثير يجوز الارتكاب فيها بجميعها لو مع الجهل بخروج بعضها عن الابتلاء ويجب ابقاء مقدار المعلوم بالاجمال اذا علم بحصول الابتلاء بتمام اطراف الشبهة وعلى هذا فيمكن ان يجعل الميزان في المحصورة وغيرها بعد صدق العرف بان نقول ما لا يبتلى بتمام اطرافه عادة غالبا غير محصورة وما يمكن الابتلاء بها غالبا محصورة وفي مورد يشك فيه نلتزم فيه بوجوب ابقاء مقدار المعلوم بالاجمال وعلى هذا فاقامة الادلة الستة على جواز ارتكاب الجميع في الشبهة الغير المحصورة والاعتراض على بعضها واستفادة الجواز من مجموعها على الاطناب في كلام شيخنا الاستاد مبني على اختياره وجوب الموافقة القطعية في المحصورة فاحتاج لذلك الى بيان الضابط المعين للمحصور وعدمه ولم يقدر على تحصيل ضابط تطمئن به النفس ونحن في غنى عن ما احتاج اليه من ادلة الجواز وتعيين الضابط للمحصور وعدمه فلا نطيل الكلام بالنقض والابرام واستفادة ما اخترناه في المحصورة عن بعض الادلة ومع ذلك علينا التنبيه بقصورنا عن فهم مرامه في موارد من كلامه على بحاده منها الاكتفاء بالاجماع المنقول المستفيض نقله المشعر بكون المسئلة فرعية كما صرح بذلك بعد ذكر الدليل السادس في اخره بقوله والمسئلة فرعية يكتفى فيها بالظن مع ان الكلام في الشبهة المحصورة وغيرها من متفرعات مسئلة التكليف بالعلم الاجمالي في خصوص حرمة المخالفة القطعية فقط او وجوب الموافقة القطعية وهي مسئلة اصولية عقلية بل كلامية لا يتطرق الى اثباتها الا ادراك العقل لذلك وان اراد بالاجماع بناء العقلاء على ذلك فهو امر ظاهر لا حاجة له الى النقل المستفيض كما يشعر بذلك ما نقله عن الفريد البهبهاني قوله مدار المسلمين في الاعصار والامصار عليه وان كان ظاهره التمسك بسيرة المسلمين بل لا يبقى لقوله في الدليل الخامس وان شئت قلت ان ارتكاب المحتمل في الشبهة المحصورة لا يكون عند العقلاء الا كارتكاب الشبهة الغير المقرونة بالعلم الاجمالي محل ومنها استفادة الحرج التخصيص من الايات والاخبار الدالة على نفي الحرج وذلك لان معنى نفي الحرج وان الحكم الحرجي غير مجعول والاتصاف بالحرجي لا يتوقف على كونه حرجيا على جميع الافراد باشخاصهم بل يصدق على كونه حرجيا بالنسبة الى الاغلب وعند صدق الوصف ينفي الحكم به فلا يوجد الحكم حتى يجب على من لا حرج ولا عسر عليه ودعوى كون ذلك تفويتا للمصلحة على من يسهل عليه الاجتناب من غير تدارك لكونه حاصلا فاسدة اما اولا

فلان ترجيح النفع العمومي على الضرر الخصوصي عقلي غيرة بل لا انكار بل واقع في الحوادث اليومية في البلد والعهاد بالتصدقات الواردة من نزول الغيوث والامطار واما ثانيا فلان عدم توجيه التكليف الحرجي للعسر على الاغلب بمن لا حرج ولا عسر عليه نوع من التسهيل يتدارك به ما فات من المصلحة عليه بل هو امتنان عليه لكونه متساويا للسلك مع سائر الناس وبالجملة لا شرف للاعتراض على الاستدلال بالحرج والعسر وجها ومنها ما افاده في رد الاستدلال بما ورد من دوران الاحكام مدار السهولة على الاغلب بقوله لا ينفع فيما نحن فيه لان الشبهة الغير المحصورة ليست واقعة حكم فيها بحكم الخ تمام مراده ان الشبهة الغير المحصورة من الامور الشبهات التي له افراد كما ان الشبهة الابتدائية لها افراد والشبهة المحصورة كذلك ولكل حكم عقلي امضاه الشارع مثباتا مختلفة منها تجويز الارتكاب بعنوان كون الحكم الوارد في الشرع دائرا مدار السهولة على الاغلب ولاجل ذلك يجعل كبرى لصغريات فيقال فيما اذا اشتبه ميتة من الشاة في ذباح غير محصور ان هذه شبهة غير محصورة والشبهة الغير المحصورة حكمه كذا فهذا حكمه كذا كما انك تقول في الانائين المشتبهين بالحرام او النجس هذه من الشبهات المحصورة والشبهة المحصورة حكمه كذا فهذا حكمه كذا والحاصل ان هذه العبارة غير مفهوم المراد في نظري انقا ومنها قوله في الدليل الخامس بعد قبول عدم الابتلاء المكلف غالبا الا ببعض معين من محتملات الشبهة الغير المحصورة لكن المجموع منها لعله يفيد القطع او الظن بعدم وجوب الاحتياط في الجملة غير مفهوم المراد من وجوه احدها عدم التعرض الاشكال على تمام الادلة وفي دلالة واحد من الادلة اذا لم يكن عليه اعتراض كما يه ولا يحتاج بثبوت امر على تعدد الدليل ثانيها ان دلالة المجموع اذا كان موجبا للقطع او الظن تماما فعنى لفظ لعله المشير الى الترديد المحض ثالثها اما معنى في الجملة الدالة على وجوب الاجتناب في غير تلك الجملة بعبارة اخرى اية جملة تدل بمجموع الادلة على عدم وجوب الاحتياط فيها واية جملة يجب الاجتناب عنها وكيف خرجت تلك الجملة عن كونها مدلولا لدليل وجوب الاحتياط فيها والله العالم بما خفي علينا من معانيها

تذييل تتميمي مقتضى دليل السادس وجوب ابقاء مقدار الحرام اذا علم بالابتلاء بجميع الاطراف ولو كان القول بالجواز مطلقا وقد ذكرنا ان القول بجواز ارتكاب الجميع غير مقصود وان اوهم ظاهر بعض الكلمات وعلى هذا فالضابط في المحصور وغيره غير محتاج اليه بل يجب في تمام المقامات مراعاة ابقاء مقدار المعلوم بالاجمال من الحرام او النجس او الباطل وقد اتعب نفسه شيخنا الاستاد في بيان الضابط للمحصور وغيره مع جعله التحقيق في عدم جواز ارتكاب الكل المساوق لوجوب ابقاء مقدار المعلوم

بالاجمال غير محتاج اليه نعم يجب التنبيه على امر اشار الاستاد بقوله الثالث اذا كان المتردد بين الامور المحصورة افراد كثيرة الخ وحاصله ان الشبهة اذا كانت كثيرة في الكثير يراعى فيها وجوب الاجتناب عن الجميع على القول بوجوب الموافقة القطعية وعلى المختار يجب ابقاء مقدار المعلوم بالاجمال كائنا ما كان وعلى هذا فالمفروض في كلام شيخنا الاستاد بقوله كما اذا علم بوجود خمسة مائة شاة محرمة في الف وخمسة مائة الخ لا يجب فيه ملاحظة النسبة بل يجب الاجتناب وان كان الحرام اربعمائة بل ثلثمائة بل والمائتين بل والمائة لجواز ان يقال ليسبة الى المجموع كنسبة الواحد في خمسة عشر وهو محسوب من الشبهة المحصورة ولكن لا يصدق عليه الكثير في الكثير هذا مع غموض في فهم مراده بل المسامحة في عبارته فان قوله لا ينفك عن اشتمال الحرام فيها مسامحة واضحة ومقصوده لا ينفك عن احتمال الاشتمال على الحرام هذا كله تمام الكلام في الشبهة الموضوعية المعبر عنها بالشبهة المحصورة وغيرها واما الكلام في الشبهة الحكمية التحريمية الحاصلة من فقدان النص او اجماله او تعارضه فيعلم مما ذكر في الشبهة المحصورة على القول بوجوب تحصيل الموافقة القطعية مدعا ودليلا ونقضا وابراما ففي مثل الغناء المردد بين مطلق الصوت المطرب او الترجيع في الصوت المتصور فيه اجمال النص بالنسبة الى مادتي الافتراق اعني ترجيع الصوت بلا طرب والمطرب بلا ترجيع يجب الاجتناب عن الجميع اما صورة الاجتماع فظاهر واما صورتي الافتراق فلكونهما من الشبهة الحكمية لاجمال النص وعلى المختار من حرمة المخالفة القطعية فالمحرم صورة الاجتماع لكونها الحرام التفصيلي وواحد من صورتي الافتراق يجب الاجتناب عن احدهما ولا بأس بارتكاب الاخر لكن ينقطع جواز الارتكاب باختيار واحد من الصورتين للارتكاب ويجب الاجتناب عن غيرها انما وهكذا الكلام في فقدان النص وتعارضه فيما يمكن فرضه او فرض وجوده في الفروع الفقهية بالنسبة الى القولين دليلا واعتراضا مثلا في مثل ثمن العذرة سحت ولا بأس ببيع العذرة ان لم نقل بالجمع بين النصين بحمل السحت على عذرة الانسان والمنفي عنه البأس على ثمن عذرة غير الانسان فعلى القول بوجوب الموافقة القطعية يجب الاجتناب عن ثمن عذرة الانسان وغيره وعلى المختار يجب على المكلف الاجتناب عن احدهما على حسب اختياره فاذا اجتنب عن بيع عذرة الانسان مثلا يجوز له ارتكاب اكل ثمن غيره فكذلك العكس وبالجملة بعد ارتكاب اكل ثمن احد العذرتين لا يجوز له اكل ثمن الاخر هذا تمام الكلام في الشبهة التحريمية اما الكلام في الشبهة الوجوبية فسيأتي انشاء تخليص تحقيقي في الشبهة الوجوبية المتعلقة بالمكلف به وفيها المسائل الاربع كما تقدم في التحريمية

الاولى في الشبهة الوجوبية المستندة الى فقدان النص وهي على قسمين احدهما المتردد بين امرين متباينين متساويين كتردد الوجوب بين الظهر والجمعة في يوم الجمعة وثانيهما المتردد بين الاقل والاكثر وهما قد يكونا مرتبطين وقد يكونا مستقلين والمراد بالاقل والاكثر الارتباطيين ما يتوقف الاتيان بالاقل على الاتيان بالاكثر لو كان واجبا كالصلوة مع السورة وبدونها فان الاكثر لو كان واجبا لا يصح الصلوة بدون السورة والمراد بغير الارتباطي ما لا يتوقف الاتيان بالاقل على الاتيان بالاكثر كالقصر والاتمام في مثل من خرج في ايام الاقامة في بلد الى خارج حد الترخص العائد الى محل الاقامة غير قاصد للبقاء عشرة اخرى فان الصلوة في حقه مردد بين القصر والاتمام ولكن لما لم يكن بينهما ارتباط لا يحسب ذلك من التردد بين الاقل والاكثر بل كانه من الصورة الاولى وكيف ما كان فالحكم بوجوب حرمة المخالفة القطعية مطلقا كانه غير قابل للاشكال وان نسب الشيخ الاستاد الى المحقق الخونساري والقمي رحمهما الله جواز المخالفة القطعية الا فيما قام الاجماع على حرمتها كالظهر والجمعة ولم اعرف لمقالة المحققين وجها اذ العقل الحاكم بحرمة المخالفة القطعية ليس حجيته بادون من حجية الاجماع الدال على حرمة المخالفة القطعية فكيف قالا بالجواز الا فيما قام الاجماع على حرمتها وكلام المحقق القمي الذي نقله شيخنا الاستاد بقوله غاية ما يسلم في القصر والاتمام الى قوله بان ترك فعلها مجتمعين يستحق العقاب لا يدل على جواز المخالفة القطعية الا عند قيام الاجماع بل الضرورة على حرمتها لان قوله بان لا يفعل شيئا منهما اشارة الى حرمة المخالفة القطعية ببناء العقلاء واجماعهم بل الضرورة على ذلك وقوله لا ان من ترك احدهما المعين الخ يدل على نفي وجوب الاحتياط واراد بذلك نفي الاحتياط الذي مال اليه المحقق الخونساري لانه بقوله دقيق النظر يقتضي خلافه يريد ابطال كلام المحقق الخونساري المستكشف منه الميل الى وجوب الاحتياط والحاصل ان كلامه رحمه الله خال عن الدلالة على جواز الارتكاب لولا الاجماع على كل تقدير فالقول بوجوب الاحتياط مع الجناب في كلام شيخنا الاستاد فيما استدل به له لا يفيد الا امكان تصوره وحسنه وتوضيح ذلك يحتاج الى مقدمة وهي ان الحكم الواقعي لا يمكن ان يتوجه الى المكلف بلا تعيين للمحكوم به مثلا وجوب الصلوة يوم الجمعة لا يمكن ان يكون مجملا ومهملا وغير معين بكون الوجوب المتعلق بالصلوة هو متعلق بصلوة الجمعة او الظهر لان الواقع غير متحمل للاجمال والاهمال وليس الحكم المتعلق بالمعين الواقعي جمعة كان او ظهرا في مقام التعلق به والتوجه الى

مشروطا بالعلم بوجوبه لانه من مقتضيات ذات المحكوم به مع قطع النظر عن العلم والجهل لكن الكلام في اشتراط العلم بالحكم في مقام التنجز ولزوم الامتثال الذي يحكم العقل بوجوبه عند العلم بالحكم الواقعي مختلف في مسئلة البرائة والاحتياط بحسب الانظار فالذي يقول بالبرائة يقول لا يتنجز التكليف على المكلف الا بعد العلم بالمحكوم به بوصفه العنواني مثلا يقول تنجز التكليف بصلوة الجمعة بعد العلم بوجوبها في الجمعة معينا لها لا مرددا بينها وبين الظهر بحيث امكان الاتيان بهما فلا يجب الاتيان بهما لا بوجوب عند العقل لان العقل حاكم بقبح مخالفة المولى بمخالفة اوامره ولا يحكم بوجوب تحصيل مراده كيف ما كان ولا يحتاج حكم العقل بذلك الى مانع من الحكم بذلك وحسن تحصيل مراد المولى كيف ما كان لا بوجوبه ولزومه والقائل بوجوب الاحتياط يقول بتنجز الحكم بالعلم بمتعلقه وان لم يعلم بوصفه العنواني فالعلم بوجوب الصلوة في يوم الجمعة منجز لوجوب الصلوة عليه والترديد بين الجمعة والظهر غير مضر لعدم قبح على المولى بان يامر العبد باتيان مراده المردد بين امرين بل امور متعددة يمكن للعبد الاتيان به لان المانع المتصور اما الجهل بالتفصيل والتعيين وجواز التكليف بالمجمل يدفع منعه او عدم قابلية المكلف لتوجه التكليف الكذائي اليه وهو ممنوع والا لجاز المخالفة القطعية مع العلم الاجمالي والحاصل ان القائل بالاحتياط يرى العلم بوجوب الصلوة كافيا في تنجز التكليف باحدى صلوتي الجمعة والظهر ولا يرى العلم بخصوص احديهما شرطا في التنجز بخلاف القائل بالبرائة فانه يعتبر ذلك شرطا للتنجز وقد عرفت مما ذكرنا لك سابقا صحة القول بالبرائة لكن مع الالتزام بحرمة المخالفة القطعية وضعف القول بوجوب الاحتياط ونزيدك وضوحا ببيان امور ذكرنا بعضها ونعيده تذكرا وبعضها لم نذكرها سابقا يجب ذكره هنا اما المذكورات سابقا فاحدها ان الشارع لم يتصرف في كيفية الامتثال ولم يجعل ضابطا لاطاعة اوامره غير ما هو المتعارف بين الناس الجاري عليه عمل الموالي والعبيد ثانيها انه لا يصدر منه الامر بالاطاعة والاقدام على العمل باوامره ونواهيه واحكامه الواقعية الا على سبيل امضاء حكم العقل بذلك ولم يتصرف في طريق تحصيل العلم بمراداته واحكامه الا بالمنع عن العمل ببعض ما هو المتعارف كالمنع عن القياس والاستحسان ثالثها ان العقل والعقلاء اذا علموا بحكم الموالي ومراداته تفصيلا او اجمالا لا يرون انفسهم ملزمين الا بعدم المخالفة للمولى ورابعها ان الحكم الثابت للواقعة ثابت لها مع جهل المكلف المتوجه اليه من جهله به لكن يتوقف التنجز ووجوب الامتثال على المكلف بوصوله اليه وانكشافه له تفصيلا او اجمالا في الجملة اما مع العلم التفصيلي فلا اشكال ولا تامل في ان المخالفة تمرد وعصيان قبيح لا يجوزه العقل

اما مع العلم الاجمالي فلان ارتكاب طرفي الشبهة يوجب العلم التفصيلي بالمخالفة فيرد المحذور المذكور وليس عند العقل في باب الامتثال اعتبار الا الحكم بعدم المخالفة الملازم لحصول الطاعة واما الامور التي لم اذكرها سابقا ويجب التنبيه عليه هنا فاحدها ان التكليف بالمجمل انما يصح مع الاقتران بتعقيبه البيان وكون الاجمال متضمنا على الصلاح بمعنى ان كل من يحكم بالمجمل لزمه اقامة القرينة على انه يعقبه بالبيان وانما يحكم بالاجمال مع مراعاة مصلحة فيه والا فالاجمال بنفسه اغراء بالجهل بل مع عدم الاقتران بالصلاح والتعقيب بالبيان يعد لغوا وقبيحا كما هو ظاهر عند الواطب المحاورات العرفية وثانيها ان من الواضحات ان وجود المقتضي اذا اجتمع مع عدم المانع فاثر الموجود انما هو المقتضي وعدم المانع ليس بمؤثر في وجود الشيء بنفسها لا يوثر الوجود لان العدم لا تاثير فيه واشتراط تاثير المقتضي بعدم المانع ليس تاثير العدم في تاثيره بل معرف فيما مثل اقتضاء المقتضي واللزوم حصول مقتضاه لا غير وعدم المقتضي مع عدم المانع لا فائدة في عدم المانع ثالثها ان الحكم الواقعي لا اقتضاء فيه لوجوده في الخارج من العبد بل الوصول اليه مقتض لوجوده في الخارج بمعنى حصول الامتثال له وحصول الشيء هو شيء لا يصدق الا بوصول تمام لوازمه المتخصصة له فوجوب الصلوة في الجمعة لا اقتضاء له اصلا لانه ليس بهذا العنوان حكما من الشارع بل وجوب صلوة الجمعة في الجمعة حكم او وجوب صلوة الظهر في الجمعة حكم ولا اثر لهذين الحكمين الا بالعلم باحدهما بالاجمال لا يقتضي ايجادهما بل يقتضي الاتيان باحدهما لحصول العلم بعدم المخالفة القطعية ولا يرى العقل على العبد الا عدم المخالفة للمولى كما ذكرنا مرارا وعلى هذا ظهر لك ان ما اطنب شيخنا الاستاد لتقوية القول بوجوب الموافقة القطعية والا من باب الاشكال في قصد القربة لسبب الاحتياط وتصويرها على نحو ما ارتضاه غير محتاج اليه بل لا ينتج الا امكان تصور الاحتياط وجوازه بل حسنه ودعوى افادته لوجوبها فاسدة وان اردت توضيح ذلك فنقول قوله ان الوجوب لوجود المقتضي عدم المانع يعني وجوب الموافقة لوجود المقتضي الخ قد عرفت بطلانه لان ثبوت الامر في الواقع المردد في الظاهر مع عمومه في مقام التوجه لمن يصل اليه علم ليس مقتضيا للشيء بل المقتضي وصوله بعنوانه المشخص له فقوله واصل اليه تفصيلا ان اراد به بلا ترديد فهو خلاف الفرض وان اراد بوصول الحكم المردد في مشخصاته فهو ليس بتفصيل وتسميته تفصيلا خارج عن قانون المحاورة وتعليل ذلك بقوله اذ ليس موضوع الوجوب في الاوامر مختصا بالعالم مع قبولنا هذا المطلب غير مرتبط بما نحن في صدده اذ بعد تسليمنا بان الحكم الواقعي عام بالنسبة الى من يصل اليه الحكم وغيره ومع ذلك نقول لا اقتضاء له في نفسه الواقعي بل انما اقتضاؤه للامتثال بالعلم به

نقول بان العلم بالشئ لا يصير علما به الا اذا تم مقتضاه واما عدم المانع فنقول على تسليم عدمه لا اثر له مع عدم الا
كما ذكرنا مع ان العلم بوجوب الصلوة المردد فى الظاهر بين الجمعة والظهر فى يومها ليس علما باحدهما بالخصوص
هو المانع للتنجز بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية لان العقل لا يحكم بازيد من حرمة المخالفة القطعية
يتصرف فى كيفية الامتثال وطرق العلم بالحكم وكلما يظهر منه الدلالة على الاحتياط اما ارشادا ليا بحكم
العقل ارشادا او ارشادا الى حسن الاحتياط لا وجوبه بالامر المولوى بل لا معنى لايجاب الاحتياط من الشارع
معنى الاتيان بهما لان الاتيان ان كان لمصلحة ملزمة الاتيان بهما فلا بد من الامر بهما ليأتى بهما المكلف
والتعبير عن الطلب المولوى لكليهما بالاحتياط يكون كالاحجية البعيدة عن قطيعة الشرع وان اختصت المصلحة
احدهما فلا فائدة فى الترديد والسكوت عن التعيين بل القاء للمكلف فى المشقة بغير مصلحة ملزمة هذا كله
مع ان قوله بضميمة حكم العقل بوجوبه من باب المقدمة ليس مجديا عنا الخ يدل على ان وجوب كل من الجمعة
والظهر توصلى لكونه من باب المقدمة العلمية والواجب التوصلى لا يحتاج الى قصد القربة فكيف يقول
بعد قوله فان قلت اذا سقط قصد التعيين لعدم التمكن فبايهما ينوى الوجوب والقربة قلت له فى ذلك طريقان احدهما
ان ينوى لكل منهما الوجوب والقربة لكونه بحكم العقل مأمورا بالاتيان بكل منهما وثانيهما ان ينوى بكل منهما
حصول الواجب به او بصاحبه قربة الى الله وكيف يقول ولا يرد عليه ان المعتبر فى العبادة قصد التقرب والتعبد
بها بالخصوص ولا شك ان كلا من الصلوتين عبادة الا ان يقول لان القصد المذكور انما هو معتبر فى العبادات
الواقعية دون المقدمية والحاصل ان الوجوب المقدمى مانع عن قصد الفعل بعنوان التقرب لان قصد
التقرب انما يحتاج اليه المكلف فيما لا يعلم الغرض من الامر والمقدمية بنفسها غرض وقصد التقرب بالامر
التوصلى لكونه مأمورا به لا ينافى عدم حاجته الى قصد التقرب وعدم كفاية هذا القصد عن التقرب بالامر
الاصلى العبادى الذى لا يعلم منه الغرض ولا يتصور المكلف فى لزوم الاتيان به الا الاتيان بداعى امر المولى
وقد حققنا ذلك سابقا ولعلنا سنوضحه لاحقا انتهى فان قلت القائل بوجوب احدهما المردد كيف ينوى الوجوب
والقربة مع الجهل به بالخصوص قلت بعد حكم العقل بلزوم الاتيان باحدهما فرارا عن المخالفة القطعية
يصير كل منهما كاحد فردى الواجب المخير يصير مأمورا بالاخذ به وينوى الاتيان به بداعى امر المولى فا
ان وافق الواقع فقد حصل المطلوب وان خالفه فببدليته عن الواقع يحصل المقصود لا يقال ان
الامر بالصلوة فى الجمعة مثبت لوجوبها ظهرا او جمعة وبعد الاتيان باحدهما لا يعلم براءة الذمة
اذ لو لم يصادف المأتى به بالمأمور به الواقعى لم يعلم بدلية المأتى به عنه فيجب الاتيان بالاخر ليحصل

العلم بالبراءة لانا نقول لم يعلم الاشتغال الا بحرمة المخالفة القطعية اللازم البدلية على تقدير التخلف
كذلك بالنسبة الى الادلة الظنية المعتبرة اذا خالف الواقع بمعنى صيرورة المأتى به بدلا عن الواقع
مقدار الاشتغال وقد عرفت ان القدر المتيقن منه ثبوته بمقدار حرمة المخالفة القطعية ثم فى هذه المسئلة
الشبهة الوجوبية فى المكلف به المستند الى فقدان النص مسامحة فى التعبير لان فقد النص فى المسئلة
علم وجود الامر به ومع عدمه كيف يتصور التكليف المنجز حتى يكون الشك فى المكلف به فحق التعبير ان
يقول المستندة الى فقدان النص بخصوص المكلف به بمعنى فقد النص بخصوصيات المأمور به لا بفقد
ذاتا ليوهم خلاف المقصود **تلخيص تحقيقى** ما ذكرنا كله الكلام فى الشبهة الوجوبية فى المكلف
المردد بين المتباينين واما الكلام فى الاقل والاكثر الارتباطى اى الاستقلالى واما الكلام فى الاقل والاكثر الارتباطى فالظاهر
ان وجوب الاكثر متعين ولا ينافى ذلك حصول علم المخالفة القطعية بالاتيان لكل من الاقل والاكثر لو
المردد بين كونه الاقل او الاكثر بالاتيان بكل منهما لكونه محتملا للموافقة للواقع موجب لصدق عدم القطع
بالمخالفة وعلى القول بكفاية عدم القطع بالمخالفة فى الخروج عن العهدة يجب ان لا يكون الاتيان بالاكثر متعينا
لكن بملاحظة ان العقل الحاكم بكفاية عدم القطع بالمخالفة يرى الاكثر متعينا فى الارتباطى بملاحظة ان الاكثر
لو كان واجبا فهو المطلوب وان كان الاقل واجبا فبدلية الاكثر عن الاقل اظهر من بدلية الاقل عن الاكثر
بملاحظة الاظهرية فى البدلية عن الاقل لا يتجاوز العقل عن رفع اليد عنه وبعبارة اخرى ذات الاكثرية
موجبة لشدة احتمال الوافية للعهدة والاوفقية الى مراد المولى ولما كان هذا الاحتمال مفقودا فى
المتباينين والاقل والاكثر الاستقلالى الغير الارتباطى لم نقل بتعيين احدهما حتى فى الاقل والاكثر الاستقلالى
نعم لو احتمل فى الاتيان بالاكثر قادحا فى حصول الاقل بمعنى كون الزيادة على الاقل مبطلا له امكن القول بوجوب
الاقل واجراء اصل البراءة عن وجوب الاكثر وبعبارة اخرى لما كان الشك بين الاقل والاكثر قد يرجع
الى الشك فى جزئية ما يعتبر فى الاكثر وعدمها فمع عدم احتمال القدح فالاتيان بالاكثر محصل للمطلوب
لا محالة اما للموافقة بالواقع واما للبدلية بالاشتمال على الزيادة باعتبار عدم قدحها بعد معدومة
مع كونها موجودة واذا احتمل القدح بالزيادة والقدح بدونها باعتبار الجزئية فباصالة عدم الجزئية
يكتفى بالاقل وتستريح النفس عن القدحين اما مع عدم احتمال القدح فلزوم الاكثر والاحتياط به الظهر
كما بينا وعلى هذا يظهر ما فى كلام شيخنا الاستاد من الرجوع الى اصالة البراءة مطلقا من غير ملاحظة
القدح بوجود الزيادة وعدمه معللا بقبح العقاب بلا بيان واصل والجواب انه بعد الايراد على نفسه

ان ما قلت فى المتباينين موجود هنا قال لمنتار ان الجهل هنا مانع عقلى عن توجه التكليف بالمجهول الى المكلف لحكم
العقل بقبح المؤاخذة على ترك الاكثر عن ترك جزء المشكوك من دون بيان الى ان قال بان الاقل مطلوب للشارع
بالاستقلال او فى ضمن الاكثر الى اخر ما اطال الكلام فى ذلك وفى بيان الفرق بين الاقل والاكثر والمتباينين
وانت خبير بان القول بالاجزاء بالاكثر بل لزومه جبلى الطباع والاذهان يجعلون الاكتفاء بالاقل من
الحيا الامنا التزامية حيث انهم يرون وجود الاقل فى الاكثر الاتى به نفس المامور به ويجعلون الزيادة كالعبث
الغير المضر بالصلوة مثلا مع الشك فى كون المامور به الصلوة بالاستعاذة قبل القرائة فى الركعة الاولى
والاستغفار بعد التسبيحات والمتلبس بجلسة الاستراحة او الصلوة الخالى عنها خالكونهم غالبين بعد القد
فى زيادة هذه الافعال يرون انفسهم يجوزون بفعلها دفعا لاحتمال كونها المامور به متخيلين على تقدير انها
كون الاول اعنى الصلوة بغيرها مامورا به بحكم المعدوم وفعل العبث فى الصلوة ويرون بدلية الاكثر
عن الاقل فى مقام القبول اولى من بدلية الاقل عن الاكثر واعجب من ذلك جعله الاقل متيقنا تفصيلا
والاخر مشكوك الالزام رأسا ودوران الالزام فى الاقل بين كونه مقدميا او نفسيا لا يقدح فى كونه معلوما تفصيلا
الخ وجه الاعجبية ان الالزام المقدمى ارشادى توصلى وهو مغاير للالزام المولوى النفسى والعقل الغير الملاحظ
لجهتى الالزام انما يسلم مع كون الالزام من سنخ واحد بمعنى كونه القدر المشترك بين فردى الالزام المتحدان بالنوع
لا المختلف بالنوع فان الوجوب المقدمى نوع غير نوع الالزام النفسى مثلا اذا علم اجمالا بوجوب وطى المرئة
اما بالنذر او لكون الوجوب باعتبار حصول تمام اربعة اشهر او وجوب الصلوة ركعتين فى وقت كذا فيجوز ان
يقال وطى المرئة معلوم تفصيلا والتردد بين الاقل والاكثر ليس كذلك بل العلم الاجمالى منحصر بخطاب وجوبى
نفسى متعلق باحد المركبين الذين احدهما الاقل والاخر الاكثر نعم يتفرع على ذلك ان الاقل ان لم يكن
مخاطبا بالخطاب النفسى وكان الاكثر واجبا يكون له خطاب مقدمى لحصول الاكثر والفرق بين العلم الاجمالى
المردد بين الاقل والاكثر والذى بين الانائين المعلوم نجاسة احدهما المعين واضح فان احد الانائين النجس واجب الاجتناب
وان لم يكن متعلقا للعلم الاجمالى بالخمر بخلاف الاقل فانه ليس واجبا نفسيا ان كان الواجب هو الاكثر وبعبارة اخرى
الوجوب المقدمى للاقل عبارة اخرى عن وجوب النفسى للاكثر فيجوز ان نقول للمكلف علم اجمالى بوجوب الاقل
او الاكثر او نقول الاقل اما واجب نفسا او من باب المقدمة فلا يجتمع الوجوبين فى الاقل حتى يقال انه نظير الانائين
احدهما المعين نجس فان وجوب الاجتناب على تقدير كون الاناء النجس خمرا يجتمع فيه امران بالاجتناب عن النجس
والاجتناب بالخمر وليس كذلك الشان فى الاقل كما لا يخفى لا يقال على تقدير كون علم الاجمالى بالوجوب

النفسى بين الاقل والاكثر فبناء على القول بالاحتياط يجب التكرار بفعل احدهما ثم الاتيان بالاخر بعده لانا نقول
نحن لا نوجب الا احدهما فراراً عن المخالفة القطعية لكن لا يحصل القطع بعدم المخالفة هنا الا بالاتيان
بالاكثر لما تعلم والحاصل انى لم اجد لما اختار الشيخ الاستاد من الرجوع الى البرائة فى الشبهة الوجوبية
المرددة بين الاقل والاكثر فى صورة عدم احتمال قادحية الزيادة وجها تطمئن به النفس ايقاظ تتميمى
قد يكون الشبهة الدائرة بين الاقل والاكثر راجعا الى كون الزائد على الاقل جزء للمركب وقد يكون باعتبار كون
الزائد واجبا نفسيا فى المركب او اعم منه ومن الواجب بمعنى اعتباره فى الاكثر على تقدير وجوبه مرددا بين كونه
جزءً او واجبا نفسيا واصالة البرائة من جزئية الزائد على الاقل انما ينتفع بها على تقدير الاول لا الثانى
والثالث اذ الاكثر لا يجب ان يكون ما زاد فيه على الاقل معتبرا جزءً فلا يثمر اصالة عدم الجزئية فما ذكره شيخنا
الاستاد من رجوع الشبهة المرددة بين الاقل والاكثر الى الشك فى جزئية الزائد ليس على اطلاقه ويمكن
استفادة التعميم من تقييد الاقل والاكثر بالارتباطى باعتبار ان الارتباط انما يكون بالجزئية كما هو من الواضحات
والله تعالى موضح المعضلات تخليص المسئلة الثانية فيما اذا اشتبه الواجب بغيره من جهة اجمال
النص وهذا ايضا قد يكون الترديد والاجمال بين المتباينين كما فى قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى
واخرى يكون الاجمال بين الاقل والاكثر كما اذا قال صلوا كما اذا رايتمونى اصلى وجلس بعد السجدة للاستراحة
ولم يعلم كون الجلسة جزءً او امرا عاديا والمختار عندنا هو مختارنا فى المسئلة السابقة بالنسبة الى كلا قسميه
كما ان مختار شيخنا الاستاد مختاره فيها مدعيا الاولوية منا مثلا فيها قائلا بان الخطاب التفصيلى متوجه الى
المكلفين معللا بان خروج الجاهل لا دليل عليه لعدم قبح تكليف الجاهل بالمراد من المامور به الى اخر ما افاد
الشريفة وقد عرفت مما تلونا عليك ان الخطاب بالمجمل اذا كان فى الاجمال مصلحة يصدر عن الشارع وغيره
مقرونا بتعقبه بالبيان ولا يصدر الخطاب بالاجمال من الشارع غير هذه الصورة والوصف وليس
ذلك الا لقبحه واختفاء البيان علينا يجعل الخطاب كالمسئلة الاولى التى كان العلم بالالزام معلوما
ولم يكن نص واصل لتعيين خصوصيات المحكوم به فلا فرق بين هذه الصورة والمسئلة الاولى من حيث كون
الواجب على المكلف بحكم العقل عدم المخالفة القطعية فى المتباينين والحكم بتعيين الاكثر فى المردد
بين الاقل والاكثر الارتباطى الذى لا يكون للزيادة احتمال القدح كالتلبس بجلسة الاستراحة دون ما كان
محتملا للقدح كالتامين بعد الحمد بناء على القول بوجوبه واحتمال الحرمة واما التفصيل بين المخاطبين
والغائبين من حيث ان المخاطبين يتوجه اليهم الخطاب مبينا ويعرض الاجمال للغائبين فهو غير نافع فى

ثبوت الاحتياط وعدمه بالنسبة الى من وصلهم الخطاب المجمل سواء كان اصليا او عارضيا لان الامر عند المخاطبين كالامر المحقق فى الواقع لا اثر لظهوره وتحققه فى حق من وصل اليه الخطاب بالاجمال فى وجوب الاحتياط وعدمه كما لا يخفى على المتامل اما المسئلة الثالثة التى اشتبه المكلف به لتعارض النصين الوارد فيه فالمرجع بعد تكافؤ النصين وعدم الترجيح هو التخيير قطعا اما القوة دلالة اخبار التخيير واما لكون الفرار من عدم القطع بالمخالفة يحصل بذلك والقول باستمرار التخيير هنا لا محذور فيه وكانه لا خلاف فى ذلك اما المسئلة الرابعة اعنى الشك فى الشبهة الموضوعية الوجوبية المتعلق بالمكلف به كما فى صور اشتباه القبلة او الفائتة او الماء المطلق بالمضاف فوجوب الاحتياط لا يخلو عن قوة لما تقدم من وضوح الطلب المفصل وليس على الشارع بيان لما اشتبه على العبد بسبب الحوادث الخارجية فلا عذر للعبد فى ترك ما يوافق الطلب الا ترخيص منه بالخصوص كالادلة المرخصة لما اشتبه عليه المكلف من الحرام والفرق بين الشبهات الحكمية والموضوعية فى جواز الاكتفاء فى الحكمية بعدم المخالفة القطعية وفى الموضوعية بوجوب تحصيل الموافقة القطعية حكم العقل والعقلاء فى مقام الامتثال بالتكاليف المشتبهة كما لا يخفى على المتامل ولا يخفى ان القول بوجوب الاحتياط انما هو على البناء بكون الفوائت بالامر الاول اما على القول بكونه بالامر الجديد ففى ما كان الفوائت من صنف واحد كالصبح فلا يدرى هل الفائت منها خمس او عشر ذا احكام متعدد فيمكن ادخاله فى الشك فى التكليف بالشبهة الوجوبية والقول بوجوب المتيقن واجراء اصل البراءة عن غيره وان كان الفائت واحدا لكن اشتبه عليه الخصوصية الصنفية فلا يدرى كونه صبحا او ظهرا او عصرا او مغربا او عشاء فتدخل المسئلة فى الشبهة الوجوبية المرددة بين امور متباينة لفقد النص بالخصوصية او اجماله فمن اوجب الاحتياط فيها يقول به ومن اكتفى فيها بعدم القطع بالمخالفة يكتفى فيها بواحدة رباعية باعتبار اولويتها فى البدلية عن الثنائية والثلاثية لو لم تكن الرباعية نفس الفائتة الواقعة بخلاف غيرها فانها لا تصلح للبدلية عن الرباعية لو كانت هى الفائتة والالتزام بثنائية وثلاثية ورباعية مطلقة التزام بالاحتياط مع جهل قصد الخصوصية الصنفية من الظهرية والعصرية والعشائية من الشروط الذكرية الساقطة عند الجهل كما نسبه شيخنا الاستاذ الى الحلى فى مسئلة الساتر وتمام الكلام فى الفروع الفقهية موكول الى الفقه ثم ان قصد القربة فيما يحتاج اليه اعنى الامور العبادية المعلومة تفصيلا واضح يحصل للفاعل من دون حاجة تصور شئ سوى كون الداعى له فى ايجاد الفعل تعلق الامر به واطاعة امر المولى وهو معنى القربة اما فيما يحتاط فيه لتردد الامر بين

تعلقه بهذا الفعل او بذلك مثل القصر والاتمام فى مورد الاحتياط بالجمع بينهما والداعى لصدور كل منهما ليس الا اطاعة الامر الغير المعلوم تعلقه بالتمام بالخصوص او القصر بالخصوص والمعلوم تعلقه باحدهما وهذا امر عليه بناء العقلاء فى امورهم فانهم يقدمون على فعل ما له مدخلية فى الوصول الى مقصودهم فيحفرون قطعات من الارض التى يعلمون بوجود الكنز فى قطعة منها قاطعين بوصولهم الى الكنز لعدم خروجه من تلك القطعات فكانهم يرون حفر مجموع القطعات شيئا واحدا كما انهم يرون فعل طرفى الشبهة فعلا واحدا فى حصول القرب الى المولى وعلى هذا لا يجب العزم على فعل الاخر حين ايجاد احدهما لانه حاصل بنفس عنوان الاحتياط الذى هو عبارة اخرى عن اعتبار الوحدة لطرفى الترديد فى مقام الامتثال والله العالم بحقيقة الحال

تخليص تنبيهات شيخنا الاستاد عليه رحمة الله مالك يوم الميعاد قال فى التنبيه الاول يمكن القول بعدم وجوب الاحتياط فى مسئلة القبلة الى ان قال بناء على دعوى سقوط هذه الشروط عند الاشتباه ولذا اسقط الحلى وجوب الستر عند اشتباه الساتر الطاهر بالنجس وحكم بالصلوة عاريا او علل سقوط الشرط بانصراف الادلة بصورة العلم التفصيلى او دوران الامر بين هذا الشرط المجهول او نية الوجه دون الشرط ثم اختار سقوط نية الوجه دون الشرط معللا بان نية الوجه والجزم بها فى فعل المستجمع للشرائط فاذا لم يحصل تمام الشرائط لا اعتبار لها وقصور فهمنا لهذه الكلمات فى مقامين الاول فى كلام الحلى بالحكم بالصلوة عريانا فان اسقاط شرطية الطهارة اولى من سقوط الستر اساسا كما فى صورة انحصار الساتر بالنجس فان الشروط كنفس التكاليف المشروطة مقدرة بمقدار الاستطاعة والعجز عن طهارة الساتر لا يوجب العجز عن الستر فان شئت قلت للشارع فى الصلوة بالساتر الطاهر مطلوبان احدهما الستر والاخر طهارة الساتر والميسور لا يترك بالمعسور والثانى فى ترجيح شيخنا الاستاد سقوط نية الجزم دون غيرها فان الشروط كلها معتبرة فى المستجمع للشرائط وكلها تابعة للقدرة ولا دليل على ترجيح احدهما فى السقوط على الاخر عند التعذر مع ان لنا ان نقول ان الجزم فى النية كنفس التعبد والقربة من شرائط الامتثال ليس قابلا للاسقاط غاية الامر اختلاف كيفية وجوده فى المامور به المعلوم بالتفصيل والمعلوم بالاجمال كالقربة والتعبد على ما فصلناه او بالعزم على الاتيان بالطرف الاخر كما اختاره الشيخ الاستاد فى التنبيه الثانى ويمكن ان يقال التقرب فى محتمل الوجوب المأتى به احتياطا كالغسل لمحتمل الجنابة كما يكون معلقا على تعلق الامر به كذلك يجوز ذلك فى طرفى الشبهة بالنسبة الى قصد القربة وان لم يمكن ذلك بالنسبة الى الجزم فلنا التعليق الاعلى ما اخترنا من اعتبار الوحدة للطرفين فان حاصل المعنى والمقصود يكون كذلك اصلا

ما اصاب من طرفي الشبهة الكاموربهما قربة الى الله جازما بكون الذي ياتي به ماموراً به ولو بالاشتمال
في نظر التحليل والمغايرة في نظر الوحدة فافهم فانه دقيق وما ذكره رحمه الله في التنبيه الثالث لا اشكال في
اطراف كلماته نعم يمكن الاشكال في قوله ثم قد يقال باستحقاقه العقاب من جهة التجري وذلك لان من المعلوم
المعلوم ان المكلف الذي ياتي بواحد من المحتملات ليس في مقام الجرئة على المولى غاية الامر انه يرى عدم المخالفة
القطعية كافيا في الاطاعة وعدم الجرئة على المولى بنحو من المسامحة فليس عليه عقاب التجري وهذا غير خفي على
من له ادنى تأمل ولعله مجال المطيعين الغير المتمردين وما ذكره في التنبيه الرابع بقوله لو انكشف مطابقة ما اتى به للواقع
قبل فعل الباقي اجزء عنه لا يصح على طلاقه على مذهبه من وجوب العزم على فعل الآخر حين فعل الاول فانه لو
اتى به من غير عزم على الاتيان بالآخر لم يجز للاخلال بالجزم الحاصل عنده بالعزم على فعل الآخر فيجب عليه اعادة
ما فعل بنية الجزم وما ذكره في التنبيه الخامس من تمثيل فرض المحتملات للواجب غير محصور باعتبار الشرط
بالصلوة الى القبلة المجهولة لا يصح بناء على ما هو المشهور من الصلوة الى اربع جهات بل الى ثلثة نعم
تصور ذلك على القول النادر من لزوم احراز كون الصلوة مسامتا لعين الكعبة فانه ح يصير المحتملات غير
محصورة واحتمال سقوط المشروط لسقوط الشرط هنا لم يعهد من احد من العلماء اما فرض كون محتملات الواجب
غير محصور فكثير مثل ان يعلم المكلف بفوت صلوة الصبح منه كثيرا في مدة التكليف فلا ينبغي الاشكال
في حرمة ترك الكل للعلم التفصيلي بترك الواجب الواقعي ووجوب مراعاة الاتيان بما تيسر من المحتملات
كما ذكره الشيخ الاستاد معللا بما ذكره ولو طرء المانع عن الاتيان ببعض معين من المحتملات فالظاهر
عدم سقوط باقي المحتملات وامكان كون الواجب فيما منع عنه لا يوجب السقوط استصحابا لما ثبت
نعم يمكن التفصيل بان يقال ان كان العلم بعروض المانع بعد الاتيان ببعض المحتملات فلا يجب الاتيان
بالباقي وان كان العلم بطرء المانع قبل الاتيان لشيء من المحتملات يجب الاتيان بالباقي وما ذكره في
التنبيه السادس من وجوب تحصيل العلم بالواقع مع الامكان انما هو لاحظة ابرم بالنية واما الان
العرف بانين على عدم الاكتفاء بالشك مع امكان تحصيل العلم بل الظن بالواقع وما ذكره رحمه الله
في التنبيه السابع فالظاهر اولوية تقديم محتملات الظهر ثم الاتيان بمحتملات العصر سواء في ذلك
الوقت المشترك والوقت المختص وان كان الاتيان بمحتملات الظهر في الوقت المختص متعينا وذلك لان احراز
المقدم على المؤخر قبل الشروع في محتملات المؤخر يوجب زيادة اطمينان للنفس بحصول الترتيب وان كان
الترتيب يحصل باتيان المحتملات قطعا وتمام الكلام في هذه المسائل في الفروع الفقهية تحليص المحقق

تدذكرنا سابقا ان الشبهة المرددة بين الاقل والاكثر في الاجزاء ترجع الى الشك في الجزئية من غير
احتمال القدح بايجاد الزيادة وجوب الاحتياط بالاتيان بالاكثر خلافا لشيخنا الاستاد من الرجوع الى
اصالة البرائة ونقول هنا انه لا فرق في ذلك عندنا بين ان يكون الشك والشبهة مسببا الى فقدان النص
او اجماله كان للعلم بتحقق من احتمال المخالفة القطعية حاصل بالاتيان بالاكثر دون الاقل فانه لا
الاكثر على الاقل على تقدير كون الاقل واجبا ظهر في الاعتبار من بدلية الاقل عن الاكثر لو كان هو
الواجب في الواقع لا الاقل والتمسك باصل البرائة عن وجوب الزائد على الاقل انما يصح مع التسلم
للوجوب ومن يدعي حكم العقل بلزوم الاكثر للفرار عن المخالفة القطعية وحصول الدعوى ان في الاتيان
بالاكثر يحصل اليقين بعدم المخالفة وان كان الاقل واجبا دون الاكثر لما تحقق من ان بدلية الاقل
عن الاكثر مرجوح عند الاعتبار فلو اتى بالاقل لا يقطع بعدم المخالفة لكون الاكثر اثباتا واجبا
واقعيا لا بدليا عن الاقل قطعا بخلاف العكس فان بدلية الاقل عن الاكثر مشكوك فيه فيصير المخالفة
حاصلا على تقدير كون الاكثر واجبا فلا يقطع بعدم المخالفة ولا فرق في ذلك بين اجتناب الاشتباه
لفقدان النص او اجماله بانه سبب من اسباب الاجمال كان وبالجملة لو كان الاشتباه مستندا الى تعارض النص
فحاصل كلام الشيخ الاستاد التخيير ان لم يكن اطلاق يرجع اليه بعد تعارض النصين وتساقطهما لان الاولى
الرجوع في المقام ايضا وجوب الاتيان بالاكثر لما تقدم في صورتي فقدان النص واجماله وذلك لان تعارض
النصين المتكافئين الى التساقط والرجوع الى الاطلاق المرجح للاقل على الاكثر عدول عن فرض التكافؤ
وجعله مرجحا يوجب تعارض الاطلاق الدال على الاكتفاء بالاقل وحكم العقل على تعيين الاكثر لاحراز
العلم بعدم المخالفة وعلى هذا فما اطنب فيه شيخنا الاستاد في النقض والابرام في الرجوع الى التخيير
او الاطلاق غير محتاج اليه اما الكلام في الشبهة الموضوعية في الاقل والاكثر فوجوب الاحتياط
فيها اظهر من الشبهات الحكمية لامكان دعوى جزم العقل بالعقاب بلا بيان في الشبهات الحكمية دون
الموضوعية لكن في تمثيل شيخنا الاستاد للشبهة الموضوعية بوجوب صوم شهر هلالي وهو بين الهلالين
نظر من حيث ان الشهر الهلالي غير مبين مصداقا ولو كان مبينا مفهوما لانقسام الهلالي الى الناقص عن
الثلاثين والكامل مثلا لو قال صم هذا الشهر المقبل واتفق رؤية الهلال في اوله وشك في اليوم الثلثين
بين كونه غرة لشهر اخر او مكملا للشهر الاول فان الاشتباه من حيث صدق المفهوم لا من جهة الاشتباه
في الامور الخارجية وكذلك التمثيل بالشك في شيء للجزئية في الوضوء والغسل وجعل الامر بالطهور

مبيّنا تفصيلاً نظراً واضح اذ الطهور من الموضوعات المستنبطة التي بيانه في عهدة الشارع فاذا كان
الشك في جزئية شيء للوضوء او الغسل اللذين محصلان للطهور فالاجمال مفهومي لا مصداقي ولا موضوعي
يكون منشأ الاشتباه الامور الخارجية وكيف ما كان فالمرجع في الشبهات الموضوعية بين الاقل والاكثر
ايضاً هو الاحتياط ووجوب الاتيان بالاكثر لما تعلم في الشبهات الحكمية بل هنا اولى هذا كله في الشك
في الجزئية واما الكلام في الشك في الشرط الذي هو قيد للمأمور به سواء كان حاصلاً من فعل خارجي
كالطهارة الحاصلة من الوضوء والغسل او كان متحداً مع المأمور به في الوجود كقيد الايمان في تحرير رقبة
فهو كالكلام في الجزء دعوى ودليلاً والفرق الذي ادعاه شيخنا الاستاد بين ما كان من قبيل الاول
فيرجع فيها الى البرائة وما كان من قبيل الثاني فيرجع فيه الى الاحتياط غير مقبول عندنا بالملاحظة التي
لاحظناها وما اشار اليه شيخنا الاستاد بقوله فالتحقيق ان حكم الشرط بجميع اقسامه واحد سواء
الحقناه بالجزء ام بالمتباينين وانما يصح عندنا من حيث الالحاق بالمتباينين اما الشبهة الدائرة بين التعيين
والتخيير كدوران الامر بين تعيين العتق على القادر عليه وبين تخييره بين احدى الخصال الثلاثة المرددة
فمقتضى ما ذكرنا في الشك في الاجزاء والشرط هو التعيين لكونه موجباً للعلم بعدم المخالفة فان العمل
بالمعين دافع للتكليف لو كان هو الواجب واقعاً وهو احد الافراد من المخيرات على تقدير كون الواجب
تخييراً بخلاف ما لو يأتي بغيره من المخيرات فان بدليته عن المعين لو كان الواجب هو المعين غير
معلوم فبالاتيان بغير المعين لا يعلم المكلف بعدم المخالفة ولهذا يجب عليه العمل بالمعين كما لا يخفى
واما الكلام في الشك في المانعية فالظاهر عدم قدح وجوده في الممنوع منه وان كان اعتبار عدم
المانع من القيود فكان راجعاً الى شرطية عدمه في المأمور به ونحن وان قلنا في الاقل والاكثر بوجوب
الاحتياط شرطاً كان الشيء الموجب للكثرة او جزءاً خلافاً للشيخ الاستاد ومن تبعه لكن مختارنا هنا البرائة
وان جعلنا عدم المانع شرطاً وذلك لعدم جريان ما ذكرنا في تعيين الاكثر فيما نحن فيه مثلاً لو فرضنا
كون الساتر مما يحتمل كونه من غير المأكول فصلى المكلف فيها فلا شك في انه لم يخالف الواقع بما يكون مانعاً
عنده لعدم توجه لا تلبس غير المأكول في الصلوة اليه الا بالعلم بكون الشيء مانعاً فلو فرضنا عدم مانعيته
واقعاً فهو ممتثل حقيقة وان فرضنا كونه من جنس المانع فلا شك في صيرورته بدلاً عن الواقع اذ لا قصور له في
عن البدلية وليس مثل بدلية الاقل عن الاكثر قاصراً البدلية فالالتزام بالبرائة في شكوك المانعية لا بأس به
كما ان حسن الاحتياط بالتحرز عن المشكوك لا اشكال فيه واما الشك في قاطعية شيء للعبادة فلا اشكال

في اصالة عدمها والبرائة من وجوب ترتيب آثار القاطعية به واعلم ان ما قاله الشيخ الاستاد بقوله ثم ان الشك
في الجزئية او الشرطية قد يتولد من الشك في التكليف النفسي الى آخر ما ذكره كلام لا نعرفه فان وجوب الشيء في الصلوة
مثلاً بالوجوب النفسي غير موجب للشك في جزئيته او شرطيته لمغايرة كل من التكليف النفسي والغيري جزءاً
كان او شرطاً وعدم استفادة الجزئية والشرطية من التكليف النفسي بل يجب ان يكون استفادتهما من التكليف
الغيري الآن يريد بذلك كون المركب او المشروط مشكوكاً وذلك مع ذلك في جزئية شيء او شرطيته له ولا
ان كان بعيداً عن مقامه لكونه تنبيهاً الى امر واضح لكنه ليس بامر قادح والله العالم بالخواتم والفواتح

تخليص التنبيهات المذكورة في كلام شيخنا الاستاد بمناسبة الجزء والشرط فما ذكره في الاول منها
في الاصل فيما يعتبر جزءاً او شرطاً هل هو الركنية بمعنى بطلان العبادة بالنقيصة السهوية او زيادتها كالنقيصة
العمدية وزيادتها او يختص الاصل بالزيادة والنقيصة العمدية دون السهوية ولنقدم ما يحتاج الى
تقديمه وهو ما اشار اليه الشيخ الاستاد من معنى الركنية الغير الموجودة في الادلة الشرعية الواقعة
في لسان العلماء المعرفين لها بما يبطل بالنقيصة السهوية او زيادته العبادة فنقول لا شك ان المركبات الخارجية
من الاشياء كالعقاقير والمعاجين والاعتبارية كافعال الصلوة والحج مختلفة في مقام الاعتبار ومدخلية
الاجزاء في حصول الاثر المقصود من المركب المعمول به لحصول اثر المقصود فمنها ما يتوقف عليها حصول الاثر
بحيث لو نقص منها واحد على الوجه اللازم يخل بحصول المقصود كما كان البيت المتوقف عليها بيان السقف
المحصل للمقصود الذي هو الاستظلال والاتقاء من الحر والبرد والاجزاء الاخر كالرواشن والرفوف والزوايا
والتجصيص وغيرها لها اجزاء معتبرة في استفادة المقصود على وصف الكمال ويفقد بفقده كمال المطلوب لا اصل
الاثر بخلاف الاركان فان فقد واحد منها يوجب فقدان اصل المقصود وعلى هذا فرادهم من قولهم ما يبطل بالنقيصة
بتركه سهواً العبادة ان نقصانه كيف اتفق مضر بالمقصود ومن الحق الزيادة السهوية فانه اكد هذا
المعنى باعتبار ان الزيادة الغير المحتاج اليها كالنقيصة في ابطال الاثر المقصود فان الاثر المقصود من البيت
المرتفع يبطل من ترك احد الاركان الاربع ومن الزيادة عليها كما لا يخفى والاجزاء الغير الركنية لا يمكن التمة
في تركها او زيادتها من المقدم على العمل لنيل الاثر المقصود فمعنى بطلانه بالتعمد عدم صدوره منه اختياراً
كما ان عدم بطلانه بتركها سهواً الاكتفاء بالاثر الناقص يعبر عن هذه الاجزاء والشروط بالشروط العلمية
والذكرية والمراد بهما ان الزيادة والنقصان لها سهواً ليس مبطلاً ومضراً لاصل الاثر المقصود بل مبطل
للاثر الكامل والمقصود الفاضل وعلى هذا فالاجزاء الركنية الخارجية معهودة في الخارج متضمنة

في العرف والعادة والاجزاء الغير الركنية كذلك واما الاجزاء الجعلية في المركبات الاعتبارية فمعرفة الركنية منها عن غيرها موقوف على بيان من الجاعل ولا ضابط لتميز الركنية عن غيرها ولا اصل يرجع اليه عند الشك في الركنية وعدمها وذلك لان الجزئية بنفسها لا اقتضاء لها للركنية ولا لغيرها بل هو منوط بنظر الجاعل كما ان الاجزاء في المركبات الخارجية لا اقتضاء لها بل تتفاوت بتفاوت عادات البلاد واهل الصنائع والحرف والمقاصد المستفادة من التراكيب وعلى هذا ما يستفاد من مقالات الشيخ الاستاد مثل قوله والالم يكن جزءا وقوله فاذا كان جزءا في حال العمد كان جزءا في حال الغفلة وقوله اما عمومه لحال الغفلة فلان الغفلة لا توجب تغيير المامور به الى غير ذلك من الكلمات المشعرة بان الجزئية مقتضية لبطلان العبادة بتركه سهوا كما هو كذلك مما لا ينبغي الاعتماد عليه فان الجزئية تابعة لكيفية اعتبارها فان اعتبرت مقومة لحصول اثر المقصود من المركب فيلزمها البطلان بفقده سواء في ذلك العمد والسهو بل الترك الذي لا يمكن بالعدول لفسخ العزم عن الايجاد وان اعتبرت مقومة لغير حصول الاثر بل لامور راجعة اليه غير اصل تقومه لحصول اثر المقصود فلا ينافي عدم بطلانها بالنقصان سهوا بل مقتضى اعتبار الجزء غير مقوم حصول المامور به من غير اشتماله بها والترك العمدي معناه عدم صدوره من فاصله لا اثر للمامور به بوقعه المطلوب الا بالعدول وفسخ العزم المنافي للابطال وبالجملة لا محصل لتاسيس اصل يفيد ركنية ما يشك في ركنيته ولا دلالة لما استدل به الشيخ الاستاد لمطلوبه توضيح ذلك ان قوله الاقوى بطلان العبادة بنقص الجزء سهوا الا ان يقوم دليل عام او خاص الخ يدل على ان العبادة المشتمل على نقص الجزء يجوز ان يقوم على صحتها دليل قلنا اذ نقل عن الشيخ الاستاد ان العبادة ان كانت منعدمة بفقد اي جزء او اي شرط فرض منها فكيف يمكن دلالة الدليل على صحتها مع منافاة الجزئية المقتضية لفقد الكل بفقده لو ثبوتها فصلا عن صحتها وهذا فالدليل كاشف عن كون الجزء جزءا ذكريا او شرطا علميا ويعلم من ذلك ان ذلك فيه من قسمي الجزء والشرط كما ان ما دل على وجوب الاعادة بفقده سهوا يدل على قسم اخر يعبر عنه بالركن فالحاصل ان ما شك في كونه من قبيل الركن الذي لا يصح العبادة بفقده سهوا او كونه من غيره لا دليل على الحاق بالاركان بل الحاق بغيره بعد اخراجنا هو الركن قطعا اولى لا سيما بملاحظة قوله عليه السلام لا تعاد الصلوة الا من خمسة الخ واما قوله فالجزء في حال العمد جزء في حال الغفلة لان الغفلة لا يغير المامور به فجوابه ان هذه مصادرة على المطلوب لان كون كل جزء في حال العمد جزءا في حال الغفلة والسهو اول الكلام فلنا ان نقول الجزء الذي مثبت جزئيته في حال العمد انما يثبت كونه جزءا في حال الغفلة انما يكون كذلك

في بيان ما هو الاصل في الشك [illegible]

لو ثبت اعتباره كذلك والمفروض انه مشكوك فيه ثم على هذا يرد على قوله رحمه الله المخاطب بالصلوة مع السورة اذا غفل عن السورة في اثناء الصلوة لم يتغير الامر المتوجه قبل الغفلة ولم يحدث بالنسبة اليه من الشارع امر اخر حين الغفلة الى اخر ما ذكره ان السورة ان كانت معتبرة جزءا مع الالتفات يصح ما ذكره ولو كانت اعتباره الجزئية مع الالتفات اليها في موضعها فلا يحتاج الى امر اخر بل الامر المتوجه اليه من اول الصلوة هو الامر بالصلوة الخالي عن السورة لكونه غافلا في موضع قرائتها عنها في ظرف حدوث الحوادث ويكشف عن كون الامر المتوجه اليه كذلك قوله تمت صلوته لا يقال لنا ان نقول ان قوله تمت صلوته كاشف عن اسقاط امره بالصلوة مع السورة المتوجه اليه بعد الالتفات الى غفلته عن قرائة السورة الموجب للاعادة في الوقت والقضاء بعده فلا دلالة فيه على ما ادعيت لانا نقول ما كان معتبرا على وجه الركنية لا يناسبه الاسقاط لكونه نقضا للغرض والاعتبار الاصلي بخلاف الالتزام بكشف ذلك عن كون الجزئية جزءا ذكريا وكذلك حال الشرط وبما ذكرنا يظهر ما في الجواب الذي ذكره بقوله قلت ولا نطيل الكلام بذكر تمام ما يقتضيه فهمنا عن اداء ذلك كلامه المستدل بها لمرامه ولم نطلع في الفقه موضعا يوجب الى الرجوع الى اصالة بطلان العبادة بنقص الجزء سهوا مع وجود قول المعصوم لا تعاد الصلوة الا من خمسة **تنبيه** استفادة الجزئية والشرطية قد يكون بقضية اخبارية كقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صلوة الا بالطهور وقد يكون بالانشاء التكليفي كقوله لا تلبس الحرير في الصلوة ولا تلبس وبر ما لا يؤكل لحمه في الصلوة ولا اشكال في عدم اختصاص ما كان من قبيل الاول بحال الذكر بل الجزئية والشرطية المطلقة مستفادة منها ولازم ذلك الركنية جزءا كان او شرطا وما كان من قبيل الثاني فهو وان كان بلسان التكليف يتوقف على العلم والذكر لكن لما كان لبيان الجزئية لا يلاحظ فيه اعتبار الذكر ولا عدمه وذلك لان التكليف الذي يتوقف على العلم والذكر هو التكليف النفسي لا الغيري شرطا كان او شطرا والتكليف الغيري مثل لا تلبس الحرير لا يستفاد منه المانعية وشرطيته عدمه في الصلوة لانه بيان لحرمة لبس الحرير مطلقا من جهة المفسدة في لبس اصل الحرير من حيث هو والنهي عنه بهذا النظر لا ربط له بنظر المانعية عن الصلوة والا كان استعمالا للفظ في اكثر من معنى واحد وهو محال وعلى هذا فما قاله الشيخ الاستاد بقوله ومن ذلك يعلم الفرق بين ما نحن فيه وبين ما ثبت شرطيته من الحكم التكليفي كلبس الحرير ليس على ما ينبغي فان قوله ع لا تلبسوا الحرير معناه حرمة لبسه لا مانعيته عن الصلوة فان قلت حكم الفقهاء بمانعية لبس الحرير عن الصلوة وبطلانها به لا مستند له الا حرمة لبسه فيتحصل من ذلك ان استفادتهم

في بيان ان الجزئية والشرطية [illegible] تارة وفي الانشاء [illegible]

الشرطية من نفس هذا التكليف النفسي قلت اولاً نمنع المستند لم غير قول المعصوم لا تلبسوا الحرير بعد معلومية كون ذلك مجمعا عليه لا وجه له وثانيا يمكن استفادة الشرطية باستفادته بتحليل عقلي بان يقال معنى لا تلبسوا الحرير في جميع الاوقات والاحوال فاذا اشتغل الى لا تلبسوا اللبس حال الصلوة اذا ديبان الشرطية وبعبارة اخرى يحصل من التكليف بعد التحليل الى تكاليف متعددة تكليف وضعي باعتبار بيان متعلقه اعني في الصلوة فافهم ذلك فانه دقيق لاشتباه ذلك باستعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد مع كونها استفادة عقلية خارجة من استعمال اللفظ يظهر ذلك للمتامل والله الهادي اليه للمتعقل ثم لا يخفى عليك ان في قوله نعم يمكن دعوى القاعدة الثانوية في خصوص الصلوة الخ انما يصح لو كانت القاعدة الاولية مسلمة وهي اول الكلام بل الحديث المذكور يعطي القاعدة في الاجزاء والقرائن المتعلقة بالصلوة ومع وجود هذا الدليل لا يتوجه الذهن الى الرجوع في مقام الشك في الركنية الى غير هذه القاعدة فيفهم منها ركنية الخمسة من بين الاجزاء والشرائط دون غيرها فان قلت نحن نعلم بوجود اركان غير المذكورات كالتكبير والاجزاء والنية والقيام المتصل بالركوع بمعنى الركوع عن قيام وربما يكون غير المذكورات من الاجزاء ايضا ركنا لا نعلمه فليست الرواية مرجعا عند الشك قلت اولا فعلى هذا لا يصح تسمية مدلول الخبر قاعدة ثانوية اذ القاعدة المضروبة تم للمرجعية في المشكوك وثانيا نقول لا قصور في الخبر المذكور عن كونه قاعدة تامة كاملة ولا منافاة بين تمامية القاعدة والتصريح بالخمسة وعدم التعرض لتكبير الاحرام والنية والقيام اذ مفروض الخبر اعادة الصلوة المنعقدة صلوة بالخلل الواقع فيها ولا انعقاد لا يتصور الا بعد حصول النية والتكبير فانما هو تمام الاركان المعلومة ويبقى غيرها تحت عموم لا تعاد والله الهادي الى طريق السداد

تلخيص الكلام في الزيادة العمدية ان الزيادة ايضا تحققت في الاجزاء والشرائط عمدا فهو كالنقيصة مبطلة للعبادة نظرا الى وجوب اتباع جاعل المركب في مجعوله ولعل مراد من قال بالبطلان لانفصال الهيئة الاتصالية كالمحقق هو ما ذكرناه فان المعجون المزيد فيه الجزء وطلبين من العسل بعد ما كان المعتبر فيه الرطل مبطل للهيئة الاتصالية بين الاجزاء الحاصلة بوجود رطل من العسل وكذا الحال في المركبات الاعتبارية كالصلوة والحج وغيرهما وقول شيخنا الاستاد في بطلان هذا الدليل بقوله وفيه نظر لانه ان اريد تغيير الهيئة المعتبرة في الصلوة فالصغرى ممنوعة لان اعتبار الهيئة الحاصلة من عدم الزيادة اول الدعوى فاذا شك فيه فالاصل البرائة فيه ما لا يخفى لان التجاوز عن تبعية الجاعل في مجعوله غير مرخص فيه عقلا كما في العقاقير والمعاجين فلربما يكون الزيادة مهلكا كمعجون العقرب

فيه حبة من سم الفار في اجزاء عديدة كان مقدار شربه في كل مرة مثقال مثلا فزاد فيه حبة اخرى من سم الفار وشرب المريض منه المثقال الذي كان مقدار شربه فان الهلاك بزيادة سم الفار الموجود في المعجون غير مستبعد بل واقع كثيرا وبعبارة اخرى نفس احتمال الضرر كاف في وجوب التحرز عن الازدياد عمدا لا يحصل للعاقل شك في عدم جواز التعمد بالزيادة حتى يحتاج الى اجراء اصل البرائة وان شئت قلت تغيير الهيئة بالزيادة مما لا اشكال فيه والتجاوز عما اعتبره المعتبر الواجب اتباعه يحتاج الى دليل الترخيص ومما قلنا ظهر ما في قوله وان اريد انه تغيير للهيئة المتعادة الخ فان الهيئة المتعادة هي الهيئة المجعولة لوجوب تبعية الجاعل في مجعوله وترخيص التجاوز عنه يحتاج الى دليل وظهر ايضا مما قلنا ان ظاهر اقتصار الجاعل على الواحد كما في الركوع كظاهر اعتباره التعدد كما في السجود لزوم عدم التجاوز عن مجعوله بالزيادة والنقيصة مع ان استصحاب عدم تجويز الزيادة عن المجعول يغنينا عن التمسك باصالة البرائة وارجاع الشك الى الشك في مانعية الزيادة الراجع الى شرطية عدمها لكن لا يحتاج الى قصور ان الجاعل المعتبر للمركب اما يعتبر الجزء بشرط عدم الزيادة واخرى لا بشرط وجودها وعدمها اذ لا نعلم بكيفية اعتباره مطلقا حتى نحكم بالفساد في مورد اشتراط عدم الزيادة ونقول بالجواز فيما اعتبره لا بشرط ولم يدل على كيفية الاعتبار دليل فان قلت ما كان ركنا فهو من قبيل الاول وفي غيره من قبيل الثاني قلت فيلزم ان لا يضر غير الركن وان لم نعلم انه من قبيل الاول او الثاني بل نقول في معلوم كونه ماخوذا لا بشرط لا بد وعلى ما زاد زيادة كما في ذكر الركوع والسجود الوارد مبتعين تسبيحة فهو خارج عن مفروض الكلام لانه في مقام يصدق الزيادة كقرائة الفاتحة مرتين ام سورة كذلك اذا لم نعلم كونها ماخوذا من قبيل الاول او الثاني او لم يكن متعينا في الواقع وبعبارة اخرى جاعل المركب اما يعتبر الجزء او الشرط مقيدا بالوحدة او مقيدا باللابشرطية او لا يلاحظ فيه احدهما او يلاحظ ولا نعلم بها ففي الاول يصدق الزيادة كما في ذكر الركوع في الثالثة وصورة عدم علمنا بما لاحظه مفروض كلا منافي الابطال وعدمه ولا دليل يدلنا عليه بل قوله صلى الله عليه وآله صلوا كما رايتموني اصلي في مقام بيان ما اعتبره في المركب بفعله دليل على اعتبار عدم التجاوز عما فعله ولو شككنا في تجويزه التجاوز عما فعله فظهوره عدمه في عدم تجويز التجاوز كاف في مطلوبنا مع ان ما ذكره الشيخ الاستاد في بطلان القسم الاول من الاقسام الثلثة في محل الزيادة بالنظر الى تبعية الفاعل بقوله اما الزيادة على الوجه الاول فلا اشكال في فساد العبادة الخ فهو جار في الثاني والثالث لصدق التشريع وكون الماتي به غير مامور به

فيها فلا وجه لقوله واما الاخبار فمقتضى الاصل عدم بطلان العبادة الخ وما ذكره فى النقض بجريان الاصل فى اجزاء الاستصحابات واطنب فيه غير محتاج اليه واما الكلام فى الزيادة السهوية فقد سبق انها سهوا انما يضر فيما ثبت ركنيته وفى غيرها يتم له لا تعاد الصلوة الا من خمسة وان كانت زيادة عمدا مبطلة فقول شيخنا الاستاد لو دل دليل على قبح زيادة جزء كان مقتضى القاعدة البطلان بها سهوا الا وجه له فان الزيادة العمدية مذموم مطلقا وليست الزيادة السهوية كذلك بل تختص بالاركان المعلومة كما ان الاخبار الدالة على وجوب الاعادة بزيادة فى المكتوبة على بطلان الصلوة بالزيادة مطلقا وبعد تقييدها بالمرسلة تسجد فى السهو لكل زيادة ونقيصة تختص البطلان الزيادة مطلقا بالعمدية وشمول وجوب الاعادة بالنسبة الى الاركان من قوله لا تعاد موجب لتخصيص المرسلة ايضا ان المرسلة الدالة على وجوب سجدتى السهو لكل زيادة ونقصان لو ابقيناه على عمومه ولم نقل باختصاصها بالكلام والسلام والسجدة والتشهد والشك بين الاربع والخمس فلا بد انه تخصصه بالاركان فان زيادتها ونقصانها موجبان للبطلان والاخبار الدالة على بطلان الصلوة بالزيادة بناء على شمولها للسهو والعمد مقيد بالعمد من جهة دلالة المرسلة على عدم البطلان سهوا الا فى الاركان مع تدارك السهو بالسجدتين فى غيرها فلا يبقى تحت مدلول اخبار البطلان بالزيادة الا الزيادة العمدية لا السهوية وكلمات شيخنا الاستاد قد اختلطت علينا ولعل نتيجة مرامه بالاخرة ما حررناه لكن استشكاله فى الاستدلال بالنهى عن ابطال العبادة بقوله لا تبطلوا اعمالكم مبنى على خلط فى صدق الابطال بالنسبة الى الابطال بالاحباط ان لم يخصصه بالترك لانه لا يأتى الا بالنسبة الى العمل الحاصل دفعة كقول لا اله الا الله فان الابطال بايجاد ما يبطل اثره بالاحباط اما فى المركبات الحاصلة تدريجا فكما يصدق ابطاله بايجاد ما يبطل اثره بعد الوقوع صحيحا فيكون احباطا كذلك قد يكون بقطع الهيئة الاتصالية بفعل الزيادة على المكتوبة عمدا وانما صدق على ايجاده باطلا فهو معنى غير ظاهر بل احتمال بعيد عن توجه الذهن اليه الا فى باب الانفعال وان شئت قلت لا تبطلوا اعمالكم باعتبار شموله للاعمال التدريجية والدفعية والحاصلة صحيحا بتمامها او بعضها يشمل الاحباط والقطع للهيئة الاتصالية وليس ذلك من باب استعمال اللفظ فى اكثر من معنى كما لا يخفى **تخليص** هذا كله فيما يتعلق بالتنبيه على الامر الاول اما الكلام فيما يتعلق بالتنبيه على الامر الثانى فهو ان الجزء والشرط فى العبادات والمركبات الاعتبارية

ان كانا من الاحكام الوضعية بمعنى ان الجزئية والشرطية اذا لم يكونا من امور يكون وجوده فى الخارج مؤثرا فى الخارج كالخل او السكر فى السكنجبين والمماسة فى احراق النار مثلا فلا بد ان يكون لاعتبارهما فى شىء معتبرا على وجه التشبيه بما فى الخارج فكما ان الخل محقق ومؤثر فى حصول السكنجبين والمماسة بالنار محقق للاحراق لا يحصلان بدونهما فكذلك وجود الفاتحة والسورة فى الصلوة محققان للصلوة لا تحقق لها الا بوجودهما فكلما لم يكن بهذه المثابة فليس جزء او شرطا مشابها بالواقعيات الا ان يكونا جزء او شرطا لتحقق وصف الكاملية والتمامية الكاملة للشىء كاشتراط ايقاع الصلوة فى المسجد او الافتتاح بالتكبيرات الافتتاحية وان كانا معتبرا كذلك وجوبا كالسورة والطمأنينة والحاصل ان الاجزاء والشرائط ان اعتبرناها جزء وشرطا منزلته منزلة الواقع فى تأثير تحقق الشىء يجب سقوط المركب والمشروط بتعذر حصوله كما انه لو اعتبرنا جزء وشرطا لتمامية الكمال لم يحصل الكمال والتمامية عند تعذرهما وان بقى المركب المشروط باقيا على الوجوب وعلى هذا فالاجزاء والشرائط المعتبرة بمنزلة الواقعيات فى التأثير فى حصول الشىء وتحققه يكون من قبيل الاركان وما كان معتبرا لحصول الكمال والتمامية يكون كغيرها لكن اذا جعل البدل لهما عند تعذر الجزء والشرط يجب الاتيان بالمركب والمشروط مع البدل مثلا من لم يجد ماء للغسل ولم يكن قادرا على القيام يجب عليه التيمم والصلوة قاعدا ويمكن استفادة ذلك من قوله صلى الله عليه وآله اذا امرتكم بشىء فأتوا به ما استطعتم من الاجزاء والشرائط الاصلية الاختيارية والبدلية العذرية فاذا تعذر البدل والمبدل منه يسقط المركب المشروط كما فى فاقد الطهورين على القول القوى وبالجملة الاجزاء والشروط المجعولة للمركبات الاعتبارية منزلة على الجزء والشرط للامور الخارجية فى التأثير فينعدم المركب والمشروط بانعدامهما كما فى الخارجيات غاية الامر جعل البدل لهما كالتيمم بدل الوضوء والقعود والاضطجاع بدل القيام والايماء بدلا للركوع والسجود بجعل قوام المركب والمشروط بتأثير البدل وما لا بدل له من طرف الجاعل يسقط بالتعذر سواء فى ذلك الاجزاء الركنية وغيرها نعم قد يظهر من بعض الشروط للمأمور به المشروط بشرط تعدد المطلوب كاشتراط الطهارة للساتر فان اشتراط الصلوة بالساتر شرط للكمال لا لتحقق الصلوة ولذا لم يجعل له بدلا عند التعذر واشتراط كونه طاهرا شرط للساتر على نحو تعدد المطلوب ولهذا لا يسقط الستر بتعذر وصف الطهارة بخلاف مثل طهارة الماء فى الوضوء فان فقدان الماء الطاهر يوجب الرجوع الى التيمم لكونه بدلا عن المائية عند التعذر واما فيما لم يجعل له بدل كالايمان المعتبر

في العبد المعتق في الكفارة فانه يسقط العتق بتعذّر الايمان ويتعين في غير العتق واما في مثل الغسل بماء السدر فالظاهر انه من قبيل تعدد المطلوب على ما استفاده صاحب الرياض من عبارة الرواية فان المستفاد من قوله لم يكن فيه شيء من السدر ان مصاحبة الماء بالسدر مطلوب غير اصل الغسل فلا يسقط الغسل بتعذر السدر والفرق بين ان يقول يجب الغسل بماء السدر وبين ان يقال يجب الغسل وليكن في الماء شيء من السدر ان الاول يتبادر منه الغسل بالماء المعتصر من السدر مثل ماء الرمان والحصرم والعنب الى غير ذلك لامكان ذلك منه لكونه ورقا فيه الماء بمكن عصره بخلاف ماء الكافور فان المتعارف منه المزج لا العصر لعدم امكانه منه بخلاف العبارة الثانية فانه صريح في المزج عبّر به لدفع توهم ارادة المعتصر واستفادة تعدد المطلوب منها ليس بذلك البعيد وكلام صاحب الرياض ناظر الى هذا الاحتمال فلا يرد عليه ما اورده عليه الشيخ الاستاد لا يقال قد تحقق من هذا التقرير ان الاصل في الاجزاء والشرائط الركنية لانعدام المركب والمشروط بانعدامها ولو عند التعذر غاية الامر البطلان بالسهو والاعادة بالتذكر بخلاف التعذر فانه موجب للسقوط وخروج المكلف عن التكليف بالمركب والمشروط لانا نقول نفرق بين جعل الجزء والشرط جزءً وشرطا وبين كيفية الجعل فان الاول لا ينفك عن تنزيله منزلة الواقع في التاثير سواء كان لتحقق ذات المركب والمشروط او الوصف الكمال وينعكس بانعدامهما المركب والمشروط بخلاف الكيفية فان جعلها مقوّما للذات غير جعلها مقوّما للكمال فلا يوجب السهو سقوطها كما لا يخفى ولا يذهب عليك ان تعدد الجزء والشرط فيما له بدل لا يحصل الا بتعذر الاصل والبدل جميعا كما قلنا في فاقد الطهورين وفيمن لا يحسن شيئا من القرائة حتى آية يكررها المصلي بمقدار الفاتحة فعند تعذرهما يسقط المركب والمشروط وقد نزلنا النبوي على لزوم الرجوع الى البدل لانه محسوب من الاستطاعة على المامور به وكذا العلويان فان معناهما ان الجزء والشرط المعسوران لا يوجب سقوط الميسور الذي هو البدل وما لا يدرك كله من حيث الاجزاء الاصلية لا يترك كله بل ياتى به مع بدل ما تعذر من الاجزاء والشرائط وما فيما لا بدل له فان علم من كيفية الجعل تعدد المطلوب فلا يسقط الميسور بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله وان لم يعلم ذلك فيسقط المركب والمشروط تحقيقا لكونهما بمنزلة الواقعيين ولا يبعد ان يكون وحدة المجلس في زيارة العاشورا من قبيل تعدد المطلوب فلا يسقط الاجزاء بتعدد وحدة المجلس بل ياتي بتمام الاجزاء من اللعن والسلام بتعدد المجلس بمعنى ان تتمة اللعن والسلام ياتي بهما بعد الفراغ

عن الزيارة واللعن والسلام مرة مرة والسجدة والصلوة ركعتين في مجلس ثم يلعن ويسلم تتمة مأة مرة في كل واحد واحتمال التخيير لا وجه له لعدم توجه التعذر الى ترك الاجزاء بل توجهه الى اتحاد المجلس فيجب ان يكون هو المتروك ومن ذلك يعلم كون مباشرة الغسل والمسح ببشرة محل الوضوء شرطا في حال الاختيار وعند تعذر الغسل والمسح بسبب الجبيرة يجب المسح على الجبيرة ولا يجوز تركه والتيمم بدلا عنه لانه بدل عن الوضوء المتعذر بشرائط وجوده لا عن الوضوء الناقص بترك مباشرة البشرة فلا وجه لاحتمال تقديم التيمم على الوضوء الناقص ويدل على ما قلنا رواية عبد الاعلى في المسح على الجبيرة كما اعترف به الشيخ الاستاد **تبصرة** ما ذكره الشيخ الاستاد في التنبيه الثالث من فرض دوران الشيء بين الجزئية والشرطية لم يجد له مثالا الا النية فان القائلين بانه جزء المامور به اعني الصلوة يعتبرون فيها ما يعتبر في غيرها من الاجزاء كوجوب الاستقبال في حالها والستر كذلك ومن لم يجعلها جزء بل جعلها شرطا لصحة الصلوة لا يعتبر فيها ما يعتبر في الاجزاء من الاستقبال والستر ولكن القول بالجزئية باطل على ما حققه الشيخ الاستاد وهو الحق الحقيق بالتصديق لما ذكرناه في محله فلا دوران لها بين الامرين ولم نجد للفرض مثالا آخر في الفقه ولو فرضنا وجوده فاعتباره شرطا في مقام الجعل اظهر من اعتباره جزء لان التقيد به معتبر قطعا واعتبار الجزئية يحتاج الى اعتبار نفس القيد داخلا بخلاف الاعتبار على الشرطية فانه لا يحتاج الى اعتباره داخلا ولا خارجا والاصل عدم اعتبار دخوله في المامور به **نعم لو قلنا** بان الشرط يحتاج الى اعتبار القيد خارجا يصح لنا ان نقول لا اصل في البين يعين احد الامرين وليس كذلك كما لا يخفى وما ذكره في التنبيه الرابع من دوران الامر بين الشرط والمانع او الجزء والزيادة المبطلة كما في دوران الامر بين اشتراط الجهر في القرائة يوم الجمعة ومانعيته ووجوب الاخفات بها ووجوب القرائة المشكوك في صحتها بعد الدخول في السورة بناء على كون البناء على الصحة عزيمة يحرم التدارك ثانيا او رخصة يجب التدارك لها فملخص الكلام فيه ان المخالفة العملية لا يحصل الا بترك الجهر والاخفات معا وفعل التدارك للقرائة وتركه كذلك وهو محال لاستحالة خلو المكلف عن احدهما فلا يتصور الا التخيير اذ الاحتياط بالتكرار موجب لفوات الجزم بالمامور به المعين وسقوط الجزم بالمامور به فيما لا يمكن الجزم بسبب ايجاب الاحتياط شرعا كالصلوة الى اربع جهات وغير ذلك فانما هو لمنافات ايجابه لا ايجاب الاحتياط وايجاب الاحتياط فيما نحن فيه من الشرع غير معلوم بل المعلوم عدمه بناء على المنع

من التكرار في العبادة والمناقشة في التخيير بلزوم المخالفة القطعية لو تدارك او جهر بلا قصد لقرائته لعدم الجزم
به باطلة اما في التدارك فلوجود الجزم بسبب استصحاب بقاء الاشتغال بالقرائة واما في الجهر فان التخيير بين الفعل
والترك مصحح للجزم بالجزئية عند اختياره للفعل كما لا يخفى هذا كله تمام الكلام في حكم الشبهة الوجوبية باقسامها
اما الكلام في دوران المكلف به بين الواجب والحرام بان يعلم بوجوب قرائة القران في ليلة الجمعة او السفر فيها او
حرمة القرائة فيها او السفر فيها يتذكر وشبهه والحكم وجوب اختيار احدهما وترك الاخر لان ذلك موجب للقطع
بعدم المخالفة القطعية والموافقة الاحتمالية للتكليفين بخلاف ما لو اتى بالفعلين فان القطع بالمخالفة حاصل
في احدهما فانه لو كانت القرائة واجبة وحرمتها في ليلة الجمعة واتى بالسفر فيها فكان اتيا بالحرام وكذلك العكس
والحاصل ان الفاعل لهما يقطع بالموافقة في احدهما والمخالفة في الاخر وقد سبق ان المخالفة القطعية محرمة
عقلا لكونها ارتكابا للضرر المقطوع بقي في المقام الكلام فيما يعتبر في العمل بالبرائة والاحتياط ونختم البحث
بركا ختم شيخنا الاستاد عليه رحمة الله ملك يوم المعاد **تخليص** فيما يعتبر في العمل باصالة البرائة والاحتياط
بحيث لا يجوز العمل بدون مراعاته وقبل الخوض في البيان لا بد لنا من الاشارة الى ما قدمناه في العلم الاجمالي
في سالف الزمان وهو ان الانسان غير قادر على ايجاد الفعل بلا داع ولا عنوان ففي الاوامر التوصلية يكون الداعي
الى ايجاد المامور به حصول الغرض المعلوم الحاصل بايجاد المامور به وفي التعبديات للجهل بالغرض ولزوم الاتيان
بالمامور به لكون الامر ممن يجب طاعته يكون الداعي اليه نفس اطاعة المولى ولازم ذلك ان يعلم المكلف العبد بكون
الفعل المامور به على التعيين متعلق الامر لان الاقدام الى الفعل المعين يحتاج الى الداعي في ايجاده وهذا
معنى لزوم الجزم بالنية **وان شئت** قلت كل فعل صادر عن شخص يحتاج الى القصد في ايجاده ولا يمكن صدوره عنه
بدون الداعي والداعي فيما لا يعلم الغرض منه ليس الا اطاعة الامر ممن يجب طاعته فيجب الجزم بكون الفعل
مامورا به فلا يعقل صدوره بدون الجزم بكونه مامورا به والواجب التخييري لا اشكال في كونه مامورا به بمعنى ان
المكلف اذا اقدم باحد طرفي التخيير يجزم بكونه مامورا به وليس كذلك الاحتياط بفعلين يعلم بوجوب احدهما
فانه عند ايجاد كل من الفعلين لا يعلم بكونه بالخصوص مامورا به فلا يمكن صدوره بعنوان كونه مامورا والمفروض
ان الفعل لا يصدر الا بالداعي والداعي لا بد ان يكون معلوما للفاعل لكون العلم به سببا لصدور الفعل وبدونه
لا يصدر الفعل والا لكان صدوره بغير علة وهو محال وعلى هذا فلا يمكن صدور الفعلين التعبديين بعنوان
الاحتياط لفقد علتها اعني الداعي اليهما المتوقف على الجزم به وهذا ما عليه الجبلة والفطرة الانسانية بالنسبة
الى ارادته في افعاله نعم قد يجعل للانسان احتمال الامر مطمحا وداعيا الى صدور الفعل منه كما يجعل احتمال النفع له داعيا

الى ايجاد الفعل بمعنى انه يقدم على اتعاب نفسه بداعي حصول النفع المحتمل في ضمن فعل او افعال متعددة يعلم بحصوله
في ضمنها فلا محالة ينتفي الجزم عند ايجاد كل منها فلا يجمع الجزم ابدا عند تكرار العمل ولو كان عازما عليه من اول الاقدام
على العمل لكن الجبلة وطلب الراحة المجبول به الطبيعة لا يتجاوز عن العمل باليقين الى العمل بالترديد وهذا معنى عدم جواز
التكرار في العبادة وحاصل المعنى ان المكلف لا يتجاوز عما يقدر عليه على الجزم واليقين الى التكرار والترديد وعلى
هذا فلا يجوز العمل بالاحتياط الا بعد الفحص عما يتعين عليه العمل واليأس عن تعيينه مثلا لا يجوز الجمع بين
القصر والاتمام في مسير اربع فراسخ عازما مبيت ليلة الا بعد اليأس عن تعيين المامور به وكونه القصر
او الاتمام فشرط العمل بالاحتياط بالتكرار تعذر الاجتهاد او التقليد في تعيين المامور به وانه القصر او الاتمام
فان قلت لم لا يجوز ان يرجح الانسان تعب نفسه لتعيين المامور به بالاجتهاد او التقليد على تعب تكرار
العبادة والشك في لزوم الاخذ باحد الطريقين شك في التكليف والمرجع البرائة عن تعيين ذلك
فله الاخذ باحدهما او بالاحتياط بالتكرار قلت لا ننكر امكان الترجيح بل امكان امر الشارع بالاحتياط
بالتكرار بل وقوعه كما في صورة اشتباه القبلة واشتباه ماء المطلق بالمضاف في تكرار الغسل والوضوء
بهما لكن الترجيح المذكور خروج عما عليه اقتضاء جبلة النوع وعمل العقلاء عما عليه المشتركين في
التكاليف والعمل بالاقتراح وهوى النفس يحتاج الى دليل الجواز ومرجح عقلائي وترجيح الشرع
وترخيصه لذلك في موارده مختص بما لا يمكن تعيينه بمعين خارجي من امارة او شهادة فلو امكن لمن اشتبه
عليه القبلة تعيينها بشهادة او امارة فعدم جواز الصلوة الى الجهات الاربعة مما لا شبهة فيه واما كون الشك
في التعيين والتخيير بين الاخذ باحد الطريقين او الاحتياط بالتكرار فاحتمال غير مقبول فان طريقي الامتثال
امر معين عند العقلاء من غير شك وترديد فان الامتثال بالترديد والتكرار ليس من طرق الامتثال الا عند
تعذر السلوك من الطريق المعهود الموجب لحصول الجزم كما لا يخفى على من له ادنى ممارسة بطريقة العرف و
العقلاء واما الاحتياط في الاجزاء والشرائط كالسورة وجلسة الاستراحة وغيرهما فيجوز الاتيان بهما بالرجاء
وداعي كونهما مامورا به في الواقع او بدلية الاكثر عن الاقل على ما حققناه سابقا وان شئت قلت الاتيان
بهما باحتمال الامر او قبول المولى للاكثر عن الاقل جزم بالمطلوبية وداع الى ايجاد الصلوة معهما وترك الاجتهاد
والتقليد بالنسبة الى امثال ذلك ليس خروجا عن طريق الامتثال بل يجوز الاحتياط حتى في صورة وجود الخبر
الصحيح على عدم وجوبه **نعم** لو احتملنا المنع منه بمخالفة الخبر الصحيح كان الاحتياط في ترك العمل بالاحتياط
ومما ذكرنا يظهر ان المراد من اعتبار نية الوجه في العبادات ليس ما زعموه من الوجوب والاستحباب بل المراد

هو العلة التامة الداعي الى ايجاد الفعل والمقصود من اعتبار عدم صدور الفعل من الفاعل الا بالداعي والوجه
المحرك له الى الفعل ولذا يقولون طلب المجهول غير معقول مع ان الشك في الوجه اعني الوجوب والاستحباب
لا معنى له اذ الامر من المولى الواجب الطاعة معلوم الوجوب ولا يحمل على غير الوجوب اعني الاستحباب الا بوجود
قرينة دالة عليه ولا معنى للشك في اعتبار نية الوجه في العبادة ولزوم الاحتياط فيه لان الامتثال
وكيفية وطريق الاطاعة من الامور العقلية المعلومة وموضوع حكم العقل لا يعقل الشك فيه اذ العاقل
المعلوم عنده طريقة العقلاء للاطاعة وامتثال امر المولى يعلم جميع ما يعتبر فيها عند العقل والعقلاء
واعتبار العلم باحكام الصلوة الذي نقل عن السيد الرضي وتقريره السيد المرتضى علم الهدى على تقدير
تسليمه وحجيته لم يعلم ان مرادهما اعتبار نية الوجوب والاستحباب ومما ذكرنا يظهر ما في كلمات شيخنا
الاستاد في هذا المقام من حيث ايجاب الاحتياط في اعتبار الوجه وغيره ذلك لا نطيل الكلام بالتعرض
له ايضاحا ومن حيث تجويز التكرار في العبادة على اشكال **ايقاظ** قد ينوي المحتاط بالتكرار فعل احد
الصلوتين من القصر والاتمام بعد الاخر من اول الدخول فيها وقد ينوي فعل الاخر ان تبين بطلان ما فعل
بعد السؤال بعد الفراغ عما فعل ولا فرق بينهما في فقدان الجزم بكون الفعل المأتي به مأمورا به في الجواز
عند المجوز للتكرار وعدمه عند المانع عنه ولو دخل في الفعل جازما بكونه المأمور به فحصل له الشك في اثناء
الصلوة فالاظهر وجوب الاتمام والمضي عليه سواء طابق الواقع ام لا لان التردد بعد الفراغ لا اشكال في
عدم ايجابه على المكلف شيئا وكذا التردد في الاثناء لان الفراغ بلا تردد فيما فعل حاصل والنهي عن الابطال يفيد
ان صحة ما اتى به والامتثال مفيد للاجزاء كما حققناه وما ذكره الشيخ الاستاد في هذا الفرض لا نعلم له
وجها وجيها **تخليص تحقيقي** ما ذكرناه كله فيما يعتبر في العمل بالاحتياط اما ما يعتبر في العمل بالبرائة
فقد فرق الشيخ الاستاد بين اجرائها في الشبهة الموضوعية فلم يوجب الفحص عن الدليل وبين الشبهة
الحكمية فاوجب فيه الفحص متمسكا بالادلة الخمسة لكنا لم نعلم وجه الفرق فان دفع الشبهة مهما امكن لازم
لا سيما في الشبهة الموضوعية التي يجب فيها الاحتياط ان لم يكن دليل على الترخيص على ما حققناه بل ازالة
بل ازالة الشبهة جبلي الطباع الا ترى ان من يشك في كون المائع خمرا او خلا يختبره بالاستشمام والارائة
الى اهل التميز والخبرة به في ذلك وكذلك اذا اشتبه المائع بالماء المطلق او المضاف فان الشاك في ذلك
يقدم اولا على ازالة الشبهة وعند اليأس من ذلك يعمل بالبرائة عملا بادلة الترخيص فان قيل ادلة الترخيص
غير مقيدة بالفحص فيجوز الارتكاب قبل الفحص قلنا ما استدل به الشيخ الاستاد لوجوب الفحص في الشبهة

الحكمية من عدم معذورية الجاهل القادر على الاستعلام عند العقل جار هنا وهو المقيد لادلة الترخيص
والمثال الذي استشهد به في العرفيات بدعوى الرسالة عن المولى مما نحن فيه لا من الشبهة الحكمية والحاصل ان اجراء
البرائة في الشبهات الموضوعية من غير فحص مما لا يساعد عليه الوجدان نعم ربما يكون فرق بين مقدار الفحص
لازالة الشبهة الموضوعية والحكمية وسيجيء لنا كلام في ذلك فيما يأتي في كلام الشيخ الاستاد واما وجوب الفحص
عن الدليل في الشبهات الحكمية فلا ينبغي الاشكال فيه نظرا الى عدم معذورية القادر على التعلم والاستعلام
عقلا وكون التعلم مما يتوقف عليه اطاعة المولى كالاصغاء لاوامره حين الامر بما يأمر به وينهى عنه ولا بأس
بعدم كون الامر بالاطاعة مولويا لكون الامر العقلي اذا كان مطلقا غير مشروط يجب تحصيل مقدماته
كالواجب المطلق في الاحكام المولوية والشرعية وكيف كان لا اشكال في عدم جواز العمل باصل البرائة الا بعد
الفحص عن الدليل كما كان كذلك في العمل بالعموم واصل الحقيقة حيث ان كان الجواز العمل بعد الفحص عن
عدم المخصص وقرينة المجاز اما الكلام في مقدار الفحص عن الدليل فحده اليأس عن الاطلاع عليه
ولو بشهرة كون محل الشبهة مما لا نص فيه بل بتصريح من بعض المعتمدين بعدم العثور فيه على نص وهذا
اذا كان الاشتباه مستندا الى عدم النص اما لو كان الاشتباه في اجمال النص او تعارضه فالفحص فيه عن
عدم المبين والمرجح وهو سهل **ثم ان** ترك الفحص عن الدليل حيث يجب الفحص عنه اما في مورد يطلع على
الدليل لو لم يترك الفحص ويكون ذلك الدليل مطابقا للواقع فلا ينبغي الاشكال في استحقاق العقاب على الواقع
ولو كان غير مطابق للواقع او لم يكن يطلع على الدليل ولو مع الفحص فعليه ما على المتجري من العقاب المشترك
بين المعاصي على ما قدمنا او الذم على خبث السريرة على مختار الشيخ الاستاد ويمكن منع العقاب عليه الا على
تقدير وصوله الى الدليل المطابق للواقع على خلاف البرائة بمنع صدق التجري على غير ذلك التقدير نظرا الى
كون الفحص واجبا نفسيا ومنع صدق المتجري على المعتمد بالبرائة المطابق للواقع او عدم الوصول الى دليل ظاهر
المخالفة مع الواقع غاية الامر حصول التسامح منه في الاطلاع على الدليل الممكن مطابقته للواقع ومخالفته
له وهذا التسامح ليس قابلا لاستحقاق العقاب حتى عقاب التجري لكن الاولى الالتزام بعدم ترك الفحص
هذا بالنسبة الى استحقاق العقاب واما الصحة والبطلان في العمل بالبرائة في العبادات مع ترك الفحص عن الجزئية
والشرطية وفي المعاملات بلزوم ترتيب الاثر وعدمه فسيجيء تفصيله ان شاء الله تعالى والمهم هنا الجمع بين ما قلنا
وما اشتهر بل كاد ان يكون من الضروريات العقاب على الجاهل المقصر بمعنى استحقاقه العقاب بتقصيره في تحصيل
الواقع وكيف التوفيق بين هذا الكلام وما هو من الضروريات من اشتراط التكليف في مقام التنجز بالعلم كما انه

يشترط فيه العقل والبلوغ واما القدرة فهي شرط للتوجه لا التنجز وقد التجأ بعضهم بكون التعلم واجبا نفسيا فلا يتنجز الواقع قبل العلم به ويجب التعلم نفسيا لمصلحة تنجز التكليف فالوجوب لمقدمي له منه لا في وجوبه النفسي وربما يستظهر من الايات والاخبار وجوب النفسي والتحقيق ان يقال يتوقف تنجز التكليف على العلم ليس بالعلم الحاصل من حيث لا يحتسب بالوجود الاتفاقي الخارج عن الاختيار مثل توقف وجوب الحج على الاستطاعة المالية بل متوقف على العلم التحصيلي بالمقدمات الاختيارية وان كان حصوله بالوجود الاتفاقي ايضا ممكنا ولا يحصل ذلك الا بتعلم الاحكام **وان شئت** قلت الامر العقلي بوجوب طاعة المولى لا يكون الا بالعلم بكونه مريدا كارها لامور وعن اخرى وهو حاصل لكل عاقل بالغ ملتفت الى عالم التكليف الدنيوي والاخروي فيتنجز عليه هذا التكليف ويتوقف تنجز مصاديق هذا الكلي بالعلم بخصوصيات التكاليف وامتثال تكليف المنجز الكلي بالاطاعة هو عين وجوب تعلم خصوصيات التكاليف فتارك العلم تارك لاوامر الاطاعة المنطبق على كل تكليف مجهول عن التقصير فيه بترك التعلم فلا منافات بين كون وجوب التعلم مقدميا بالنسبة الى حصول تنجز للتكاليف الخاصة ومامورا به نفسيا لكونه امتثالا لكلي الاطاعة فحاصل معنى اطع الله ورسوله هنا هي نفسك لامتثال جزئيات التكاليف والتهيؤ عبارة عن الاصغاء في مورد اوامر الشفاهية المشافهة والتعلم في صورة الاحتياج الى تحصيله بالرجوع الى الادلة او السؤال عن اهل الذكر وعلى هذا فلا حاجة الى الالتزام بوجوب النفسي المولوي بل حكم العقل بلزوم اطاعة المولى يفيد تنجز التكليف بالنسبة اليها المتوقف ايجادها على العلم بمعنى عدم حصول الاطاعة الا بالتهيؤ والتعلم لكن العقاب مخصوص بتفويت التكاليف الخاصة المولوية التي يرشد اليه الامر الاعم الارشادي بالاطاعة فانه يرشد المكلف الى ان ترك الطاعة موجب للابتلاء بلوازم ترك الامتثال بما امر او ارتكاب ما هو منهي عنه وليس الا العقاب بمعنى استحقاق العبد له بترك الطاعة الحاصلة بترك التعلم والتهيؤ اختيارا وبما ذكرنا يظهر مراد الشيخ الاستاد من تجويز العقاب على الجاهل القادر على دفع الجهل عن نفسه ورد ما نسب الى صاحب المدارك من تجويز العقاب على المقدمة وقوله بالتوجيه الذي ذكره وان كان كلامه مجملا بل ظاهرا في غير ما ذكرنا وعلى كل حال سلامته كلما نعن الاشكالات يحتاج الى حمله على ما ذكرنا ونظير ما ذكرنا هنا نقول في وجوب النظر في المعجزة فان وجوب بعث الرسول المستلزم لوجوب اتباعه موجب للنظر في المعجزة الطاعة للامر بالاتباع وايضا يظهر مما ذكرنا ان الغفلة والجهل بالتكليف بامر مخصوص به لا يصح انكاره كما لا يصح القول بتوجه التكليف اليه حين الغفلة والامر المتوجه الى الغافل من التكليف المخصوص هو الامر بالتعلم وامتثال امر الاطاعة التي لا يمكن الغفلة عنه والجهل به ولا يوجب ذلك كون الامر بالتعلم واجبا نفسيا كما لا يوجب الامر باتباع النبي كون النظر في المعجزة نفسيا واجبا نفسيا كما لا يوجب الامر باتباع النبي كون النظر في معجزته واجبا نفسيا وح يكون استحقاق العقاب على فعل الحرام حين ترك التعلم المنطبق على

حصول المخالفة بسببه حين الارتكاب بمعنى ان شرب العصير قبل ذهاب ثلثيه الحرام واقعا يستحق شاربه العقاب بترك تعلم حكمه المنطبق بزمان الشرب المكلف بتركه في الواقع بتعلم حكمه ليحصل الاطاعة فالعقاب على شربه العصير ليس عقابا على الغافل عن لزوم الاطاعة المنطبق على ترك الشرب بل على الغافل عن حكم الشرب ويكفي في استحقاق العقاب على الشرب عدم غفلته عن لزوم الاطاعة المخالف لها بترك التعلم وعلى ما قررنا يظهر ما في كلام شيخنا الاستاد في قوله ح فان اراد المشهور توجه النهي الى الغافل الى آخر الترديدات في كلماته الشريفة **والحاصل** انا قائلون بان الخطاب متوجه الى الجاهل حين عدم الالتفات كما نسب الى ظاهر بعض الكلمات وايده بلزوم عدم العقاب بالتكاليف الموقتة لكن لا بعنوان شرب العصير بل بعنوان اطع المولى فيما امر به ونهى عنه الذي خالفه بترك تعلم حكم شرب العصير ولا يلزم من ذلك كون الامر بالتعلم موجبا للوجوب النفسي ومما ذكرنا يظهر الفرق بين الجهل بالحكم والجهل بالموضوع فان المخالفة في ارتكاب الحرام مع الجهل لترك التعلم واضح بخلاف الجهل بالموضوع فانه غير مخالف للمولى بوجه والحرمة الواقعية غير منجز في حقه وغير منطبق عليه وكذلك الناسي للحكم ولو عن تقصير فان المخالفة غير حاصلة ولو حين ترك المحافظة على عدم النسيان لكونه من القهريات عرفا وليس من قبيل ترك التعلم وبمثابته فتلخص من جميع ما ذكرنا ان ترك الفحص والتعلم يوجب العقاب على ترك المامور به وارتكاب المنهي عنه لا على ترك التعلم وليس هذا من عقاب الجاهل والغافل المعلوم عدم استحقاق عقابه لعدم توجه التكليف اليه بل هو عقاب على الملتفت بعنوان منطبق على مخالفة المامور به وارتكاب المنهي عنه وهو كاف في دفع قبح المؤاخذة على الجاهل الغافل والفرق بين الجهل بالحكم والموضوع ونسيان الحكم او الموضوع في ذلك وعلم ايضا ان التعلم ليس واجبا نفسيا كما زعم هذا كله حكم ترك الفحص من حيث ترتب العقاب عليه والله هو الهادي لنا اليه

تخليص تحقيقي اذا عرفت ما قدمنا لك من العقاب على تارك الفحص من الدليل على خلاف البرائة فاعلم ان الصحة والفساد المترتبين على العمل بالبرائة لتارك الفحص عن الدليل ليس لاجل ترك الفحص بمعنى كون نفس ترك الفحص مؤثرا للفساد وان كان العمل في الواقع صحيحا ووجود الفحص مؤثرا للصحة وان كان العمل في الواقع باطلا سواء في ذلك العبادات والمعاملات بل الصحة والفساد تابعان للواقع المجعول للشارع فان التذكية المؤثرة للحلية والطهارة امر واقعي حاصل له التأثير في الحلية والطهارة بجعل الشارع فان كان المجعول مطلق قطع الحلقوم وان لم يقطع الاوداج الاربعة او الودجين منها فما وقع كذلك حلال محض عن الدليل على خلاف اصالة البرائة من وجوب غيرها ام ترك الفحص وان كان المعتبر في التذكية الموجبة للحل والطهارة لها الذبح بفري الاوداج الاربعة فما لم يحصل في الذبيحة ذلك فهو حرام واقعا والذبح فاسد والتذكية فاسدة

حتى لمن تفحص كاملاً ولم يعثر على دليل مخالف للبرائة او كان مقلداً لمن قطع الحلقوم او مع الودجين كافياً في التذكية
بحيث يجب ترتيب آثار الفساد من اول الامر فكما ان الصحيح في الاشياء الخارجية ما كان موافقاً للخلقة الاصلية الا
من غير زيادة او نقصان والمعيب ما كان مخالفاً لها فكذلك حال مجعول الشارع المنزل مجعوله منزلة الامور
الخارجية الصحيح منه ما كان موافقاً مع مجعوله والفاسد منه ما كان فيه زيادة او نقيصة على مجعوله و
التفصيل الذي نقله شيخنا الاستاد عن بعض مشايخ معاصريه يعني به النراقي في عوائده ليس تفصيلاً
مخالفاً لما قلنا بل تفصيل في اختلاف اشخاص المكلفين بالنسبة الى دخول كل منهم في عنوان خاص فذلك
الواقع مكلف بالواقع وتابع مدلول الادلة يتبع الادلة الظاهرية القابلة للتبديل والانقلاب من
غير درك الواقع ولعل الداعي لبيانه التفصيل المذكور الاشارة الى استحالة حصول الانقلاب لمدرك
الواقع بخلاف المتبع للادلة الظاهرية فان الانقلاب والتبدل في الاعتقاد ممكن في حقهم وكيف كان
فلو فرضنا عدول المجتهد عن معتقده فيما قطع به او تبع دليلاً ظنياً فهو كشف للخلاف كما ان من عمل عملاً
من غير اجتهاد ولا تقليد شاكاً في الصحة والبطلان يكون مراعاً بكشف الحال من الصحة والفساد بالاجتهاد
او التقليد ثم انه لا فرق بين المعاملات والعبادات الجعلية في كون ما يوافق ويطابق المجعول صحيحاً وغيره باطلاً
وان كان فرقاً بينهما من اختلاف كيفية جعل الاجزاء والشرائط في العبادات من حيث المقومية وغيرها ومن حيث
كونها شرطاً ذكرياً وعلمياً او مطلقاً وكذلك في تدارك ما فات في الزمان السابق من حيث الاعادة وعدمها بخلاف
المعاملات وان كانت يختلف الشروط فيها ايضاً من حيث تعدد المطلوب وعدمه ولا ثمرة مهمة في تعيين ما يجب على
المكلف بعد انكشاف الخلاف اذ ليس له ضابطة كلية بل يختلف ذلك كما هو واضح عند الممارس للفروع الفقهية وقد
ذكر الشيخ الاستاد ان الجاهل اذا صلى بغير سورة منزلاً لاجل العمل في صحة العمل بانياً على الاقتصار عليه في الامتثال
فلا اشكال في الفساد وان انكشف الصحة بعد ذلك لعدم تحقق نية القربة وفيه بحث اسبقنا ذكره وهو ان العاقل
المختار لا يصدر منه الفعل من غير داع فان فرض التزلزل لاجل التقاعد عن ترك الفحص اللازم في اجراء اصل البرائة فلا
يصدر منه لعدم الداعي له اليه للجهل بكونه مأموراً به يأتي به لامره وان فرض التزلزل في نفس كون السورة جزء ام لا مع
عدم الالتفات الى لزوم الفحص فبالاعتماد على البرائة يجعل الصلوة غير معتبر فيها السورة فيأتي بها بداعي امرها
فلا معنى لعدم قصده القربة مع ان فرض التزلزل في صحة الفعل المأتي به يلحق الفاعل بالعابث والداعي لا يحتاج
الى الاستدلال بعدم قصد القربة كما لا يخفى مع ان قصد الاقتصار على ما فعل من شخص المتزلزل في الصحة اقدام صريح
على المخالفة على تقدير كون السورة جزءاً والمكلف المقدم على امتثال الامر لا يمكن ان يفرض حاله كذلك الا بجعل

فعله على العبث والجنون والله العالم بما كان وما سيكون **تخليص** للامور التي ذكرها الشيخ الاستاد خاتمة
لعمل الجاهل قبل الفحص قد ذكرنا سابقاً ان استحقاق العقاب المترتب على ترك الفحص ليس لاجله بل عقاب على
ترك الحكم الواقعي وهو يحصل بان يكون ترك الفحص سبباً لفوت الواقع عليه لكونه بترك الفحص فيه امراً ولو لم يترك
الفحص لكان نائلاً لدليل مطابق للواقع دال له اليه فلو لم يكن كذلك فلا عقاب عليه والدليل على ذلك ما ذكرنا
من تنجز الواقع عليه من حيث تنجز الامر بالاطاعة المنطبق عليه ومخالفته له والاحتمالات المذكورة في الامر الاول
من كلام شيخنا الاستاد غير الوجه الاول الذي اختاره المطابق لما ذكرنا من حيث المطلوب بل من حيث الدليل له
مستغنى عنها بل لا ثمرة في ذكرها بل تطويل الكلام في ذلك لا طائل تحته واما الكلام في الامر الثاني من معذورية
الجاهل بالقصر والاتمام والجهر والاخفات فلا يتصور في حق الجاهل المقصر يعني من يكون حين العمل ملتفتاً الى جهله
بالمأمور به وانه القصر او الاتمام او الجهر او الاخفات وملتفتاً الى لزوم الفحص عن دليل المخالف للبرائة وتعمده
في ترك الفحص لا يصدر عنه الفعل كما بينا سابقاً الآن يفرض التفاته الى كل ذلك في غير وقت العمل وذهوله عن
ذلك حين العمل وعلى هذا الفرض فيصدر منه العمل معتقداً وجود الامر بالاتمام في مورد القصر والاتمام والجهر و
الاخفات وعكسه ولو تخيل كون الاكثر بدلاً عن الاقل في مسئلة القصر والاتمام والاخفات وبدلية الجهر عن الاخفات
او عدم التفاوت بينهما في تلك المسئلة ولا باس بذلك نظراً الى الدليل الدال الى عدم اعادة الصلوة بجهلها او
الالتزام بعدم الاعادة واستحقاق العقاب على الواقع لا وجه له ودعوى دلالة الدليل ممنوعة وكيف يمكن
سقوط الاعادة المستلزم لقبول المأتي به بدل الواقع فيكون مطيعاً ولا يتصور العقاب على المطيع ولا ههنا
النقض والابرام فيما ذكره الشيخ الاستاد في هذا الامر لكن لا بأس بالاشارة الى ما اعترض على كاشف
الغطاء من مسئلة الترتب هنا وفي مسئلة ترك الاهم والاتيان بغيره مع انه لا امر لغير الاهم مع وجود
الاهم وهو بظاهره مردود لان الامر بالقصر والاهم غير منقطع عن المكلف ما دام الوقت باقياً فلا يتحقق
الامر بالاتمام وغير الاهم الا بعد فعل الاتمام وغير الاهم المحصل لعصيان المأمور به فلا يعقل امر للاتمام
وغير الاهم **نعم يمكن** ان يعلق الامر بالاتمام وغير الاهم بتعليقه على العزم على ترك القصر والاهم لكن
ينقلب بذلك الواجب المعين الى الواجب التخييري فيكون خلاف الفرض لان الفرض كون الوجوب تعيينياً
لا تخييرياً وتصور ذلك في مسئلة التيمم وضيق الوقت بترك الصلوة بالطهارة المائية كما فعله الشيخ
الاستاد محل نظر بل منع لان الالتزام بذلك يوجب العقاب على الصلوة وهي مأتي بها ومع جعل البدل
يخرج المكلف عن كونه عاصياً بالتأخير الى ضيق الوقت ولو بالاختيار والعمد بل ترخيص له به ولو منعنا

ذلك فيكون العقاب على التأخير لا على ترك الصلوة بالوضوء **نعم يمكن** ان يجعل الدليل الدال على صحة
ما اتى به من الاتمام والجهر في الاخفاتية على كون الامر به على سبيل الخصال المرتبة بان يقال كما لا اشكال
في وقوع الخصال المرتبة بتعلق التكليف بالثانى مرتبا على العجز عن المقدم عليه فكذلك يجوز تكليف يتعلق
التكليف بالثانى معلقا على ترك المعين ولا جهلا بحكمه فيكون وجوب القصر في الصلوة والاخفات فيها مثلا
واجبا مشروطا من حيث العلم بالحكم بحصوله الاتفاقى لكن لا يجرى هذا التوجيه في مسئلة صحة غير الاهم بترك
الاهم لرجوعه الى الواجب المخير والتخيير بين الاهم وغير الاهم غير معقول فلو وجهنا الترتب المنسوب الى كاشف
الغطاء في مسئلة الجهل في المسئلتين لا يجوز لنا هذا التوجيه في مسئلة صحة غير الاهم عند ترك الاهم الا
بضميمة الجهل بالاهمية بمعنى ان نقول يصح ذلك فيما اذا ترك الاهم وفعل غيره للجهل بالاهمية فيجرى هذا
التوجيه المذكور في صحة المسئلتين فيه لكن يا باه ظواهر كلماتهم الا ان نلتزم بعدم كون الظواهر مرادا لوجود
القرينة على خلافها فان الملتفت الى الاهمية المقدم الى الطاعة امر المولى لا يصدر عنه العدول الى غير الاهم
الا بالجهل عن الاهمية او الذهول عنها حين العمل فيرى نفسه مخيرا بين الاهم وغيره وعلمنا بذلك موجب
لصرف ظواهر كلماتهم من كونها مرادا ويحمل لفظ العصيان في كلام كاشف الغطاء على الوقوع على خلاف
الحكم الاول والحاصل ان الترتب بالنظر الى ظاهر كلام كاشف الغطاء باطل جدا والتوجيه بما قلنا في المسئلتين
لا يا باه ظاهر الكلمات ولا يجرى في الاهم وغيره الا بالتوجيه الذى يا باه ظاهر كلماتهم فلا بد من صرفها عن ظواهرها
بنظرى القاصر وسوء التعبير عن المرادات مما لا يشذ عند الاوائل والاواخر كما لا يخفى على المتامل في المآثر
والله العاصم عن الزلل في المعاثر **تخليص وتتميم** قد ذكرنا سابقا ان المستفاد من كلام شيخنا الاستاد
وجوب الفحص عن الدليل المخالف للبرائة في الشبهات الحكمية دون الموضوعية واشبعنا الكلام في عدم الفرق
من حيث اصل الفحص واحتملنا الفرق في مقدار الفحص وكلامه الشريف في الامر الثالث يستفاد منه ان الشبهة
الموضوعية اذا كانت تحريمية لا يجب فيه الفحص مستدلا بخبر كل شئ لك حلال وغيره مدعيا عدم ما يدل
على التقييد بالفحص عن الدليل وتردد في الشبهة الوجوبية نظرا الى اختلاف العلماء والعقلاء في ذلك
والتحقيق ان الفحص عن الدليل المخالف للبرائة انما هو لازالة الشبهة ولا موجب له من عقل او نقل الا
لكونه مزيلا للشبهة على تقدير الوصول اليه فلا يختص ذلك بالشبهة الحكمية بل ازالة الشبهة بما هى ازالة
لها جبلى الطباع حتى انهم يستهزؤن بما لا يبالى بازالة الشبهة بقولهم في الفارسية انشاء الله گربه است
مبشرا الى قضية من ترك استعلام شارب الماء عن القدر هل هو كلب ام هرة بقوله انشاء الله گربه است

تنبيه في بيان مرام القائل بالترتب صاحب كشف الغطاء

وسك منيت مستهزءا له في كلامه وعمله **نعم يمكن** ان يقال في الشبهات وجوبية كانت او تحريمية كثيرا ما لا
يحتاج العثور على عدم ما يزيل الشبهة الى الفحص بل يحصل اليأس من العثور عليه من اول الامر مثلا من اشتبه عليه
الماء المطلق بالجلاب الزائل عنه الطعم والرائحة فقلما يتفق ان يتعين بامارة او شهادة كونه مطلقا او مضافا
فيتأيس الشاك فيه من اول الامر بخلاف محاسبة المال لتعيين الوفاء بالاستطاعة فان الشاك فيه يعلم بحصول
العلم بالمقدار بالمحاسبة فلا يرضى بالتقاعد عن المحاسبة ووجوب التعيين عن خبر مجهول الحال لاحراز عدم
الفسق بمعنى تحرزه عن الكذب لا لاحراز العدالة وهو امر لازم وشرط في جواز العمل بالخبر فلا يجوز بدون
الاحراز كما في المثال المذكور وكلام صاحب المعالم ويحصل اليأس بعدم ما يدل على خلاف اصل البرائة
بالفحص في امثال ذلك والحاصل ان الفرق بين الموارد بعدم الفحص في بعضها باعتبار وجود اليأس والفحص
عن الدليل انما يعتبر لحصول اليأس عن عدمه وهو حاصل في غير هذه الصورة فلا ينبغى الاشكال في وجوب
الفحص سواء كانت الشبهة حكمية او الموضوعية بمعنى ان الفحص عن الدليل في الشبهة الحكمية ايضا انما هو مع عدم
اليأس عن الاطلاع على الدليل فلو كان مايوسا من اول الامر فلا يجب الفحص لكونه تحصيلا للحاصل ولم
انهم ما افاد الشيخ الاستاد ردا على مقالة المحقق القمى القائل بان الواجب المشروط وجوبه مشروط بوجود
الشرط لا بالعلم به بما افاده بقوله انه مسلم لكن لا يجدى لان الشك في وجود الشرط يوجب الشك في وجود
المشروط وثبوت التكليف والاصل عدمه وذلك لان اجراء الاصل في عدم التكليف ايضا مشروط بالفحص عن
عدم الدليل على خلافه بل اولى من الفحص في وجود الشرط لتحصيل العلم لكونه شكا في الشبهة الحكمية وان كان
مرجعه الى الشك في الشبهة الموضوعية وكيف كان لا ينبغى الاشكال فيما قلنا من المقال والله الهادى الى حقيقة
الحال **بقى هنا الكلام** فيما اعتبره الفاضل التونى من اعتبار ان يثبت باصالة البرائة حكم آخر وعدم تضرر
المسلم بذلك وفي الامثلة التى ذكرها في الشرطين وما اورد على كل منهما الشيخ الاستاد ولعل ملخص مرام الفاضل
التونى ان اصالة البرائة لا اثر لها لاثبات الحكم بل اثرها نفى الحكم فان اراد بما ذكره ذلك فهو كلام جيد
لا محيص عنه ولا اعتراض عليه وان اراد غير ذلك فبيانه غير واف بمرامه مع معلومية ان اصل البرائة ليس مثبتا
للحكم والكلام في الامثلة المذكورة في كلامه وكلام الشيخ الاستاد محله الفقه في الابواب المتفرقة لا يسعنا بسط
الكلام فيها هنا **نعم لا بأس** بالتعرض لقاعدة الضرر المستدل بها في كثير من الفروع الفقهية وان كتبنا
فيها رسالة مفصلة عند حضورنا بحضرة استادنا الاكبر والسناد الاعظم الاطهر الميرزا محمد حسن الشيرازى
الذى مثل وجوده نادر في الدهر بل انه عليه رحمة الله خالق العالم في البشر ببيان وجيز مختصر والكلام فيها

الموضوعية

في اختصاص وجوب الفحص بالشبهة الموضوعية والحكمية

تارة في الموضوع واخرى في الحكم والدليل عليه اما الكلام في الموضوع فهو ان الضرر من المعاني والموضوعات
العرفية التي ميزها العرف ولا يختص بالنقص المالي لاطلاقه على ما يوجب سوء الحال وفي المزاج اختلال كما يقال
اضر في اكل فلان وشرب ماء الرمان الى غير ذلك بل يشمل مطلق ما يوجب ورود المكروه على الغير فان ورود
الانصاري حائط سمرة بن جندب لم يكن فيه الا الضرر من حيث دخال المكروه عليه من الفجأة على اهله و
الضرار على ما قاله ابن الاثير المجازاة على الضرر وهو فعل الاثنين واما الكلام في الحكم فيتوقف على بيان
معنى الرواية وفقه الحديث وحاصله ان نفي ذات الضرر في الاسلام ملازم لعدم تجويزه من ناحية التشريع
في دين الاسلام ويتحصل من ذلك عدم تشريع حكم يلزم منه ورود الضرر على احد سواء في ذلك الحكم التكليفي
كايجاب الوضوء والغسل للمتضرر بهما او الوضعي كاللزوم للعقد المشتمل على الغبن على احد المتبايعين واحتمال كونها لنفي
بمعنى النهي وجعل التعميم الى التكليفي والوضعي من قبيل اوفوا بالعقود الدال على الحرمة التكليفية والفساد كما احتمله شيخنا
الاستاد لا وجه له كما ان احتمال وجود التعارض بين عمومات الادلة وادلة نفي الضرر كما نسبه الاستاد الى غير واحد
كالنراقي شبهة وترجيح القاعدة على العمومات بعمل الاصحاب في البراءة وغيرها لعله اشارة الى كون النسبة بين العمومات
والقاعدة عموما من وجه فالبيع في غير مورد الضرر لازم والضرر في غير البيع منفي فيتعارض القاعدة وعموم احل الله البيع
بناء على افادته اللزوم او البيعان بالخيار ما لم يفترقا فاذا افترقا وجب البيع والترجيح لها على العمومات بمعنى
تخصيص العمومات بالقاعدة لازم في المقام ولا يمكن العكس لكن التعبير عن التخصيص بالترجيح مسامحة لان تقديم
احد الدليلين على الآخر ان كان في السند يعبر عنه بالترجيح وان كان في الدلالة يعبر عنه بالتخصيص ان كان
اخراجا للخاص عن العام في العام المطلق وان كان في العام من وجه وكان ظهور احد العامين اقوى من ظهور
الآخر يعبر عنه بالحكومة او الورود والا فالمرجع التخيير وسيجيء الفرق بين التخصيص والحكومة والورود في مقام
آخر ان شاء الله تعالى وخلاصته ما اوجب تقديم القاعدة على العمومات ان ورودها مورد الامتنان كما في دفع
الحرج عن الدين وتعرضه لصراحة اللفظ نفي تشريع الحكم الضرري في الدين يوجب خروج ما يلزم منه الضرر عن شريعة
الاسلام حكومة او ورودا فلا اشكال في ذلك انما الشأن في تشخيص الضرر المنفي فان الاحكام الضررية في الاسلام
كثيرة فان بذل المال للحج والزكوة ضرر بمعنى نقص مالي فيكون اظهر افراد الضرر وكذلك بذل المال لتملك
الماء للطهارة والساتر للستر والاقدام على الجهاد وتعريض النفس للهلاك تكليف ضرري كالصلوة المستلزمة
لزيادة مشقة في كثير من الاوقات بملاحظة الحر والبرد او غلبة النوم الى غير ذلك والجواب عن هذا الاشكال
بان المنفي هو الضرر الزائد على ضرر اصل التكليف فان تملك الماء للوضوء بشرائه بالقيمة العادلة او تنشيف الثوب

ولو كان نفسيا لازم اصل التكليف ولكن اشتراء الماء بالاجحاف ضرر زائد على اصل التكليف فهو منفي وان كان ممنوعا
في بعض الموارد ولكن لا يجري ذلك في مثل الشفعة فان جريان القاعدة لولا ادلة الشفعة لكان مشكلا من حيث ان تسلط
الناس على اموالهم جار في حق الشريك المسلط لبيع ماله لمن يشاء من شريكه او غيره وفي حق المشتري المسلط على عدم رفع اليد
تملكه وملجوا القهر على دفع مبيعها تسلطا عليه وليس ضرر الشريك اعني الشفيع من طرفه هذا الشريك اعظم من الشريك الاول في
لا اقوى منه من حيث الشركة وربما كان الثاني احسن من الاول في الاستيناس والتيام الاخلاق ولو كان الدليل في المسئلة منحصرا بقاعدة
الضرر لكان اللازم جريان الشفعة في صورة تملك الشريك بغير عقد البيع كالصلح والاستيهاب وجعل الشريك حصته مهرا للزوجة والمسئلة المنصوص
انحصارها في البيع وبالجملة جريانها في بعض الموارد مشكل من حيث تحقق الموضوع وصدق الضرر ولذا قالوا العمل بالقاعدة يحتاج الى
الانجبار بعمل الاصحاب بها في المسئلة كما في الغبن ونحوه خصوصا بالنظر الى كثرة التخصيص كما اشار اليه الشيخ الاستاد وقد ظهر لك مما
ذكرنا الاشكال في تمثيله بالشفعة سيما مع بنائه على كون الحكم ضرريا بقوله وكذلك لزوم البيع من غير شفعة للشريك فان البيع
من طرف البائع لازم ولذا لو فرضنا عدم قدرة الشفيع على الاخذ بالشفعة لا مناص للمشتري من دفع اليد عما اشتراه بما اشتراه
بل باضعافه فان البائع غير قادر على فسخ معاملته بالخيار بالنظر الى كون اللزوم ضررا عليه من تبدل الشريك لاثبات الشفعة بدليل
الضرر بعلل ثبوت الشفعة بان شركة غير الشريك الاول ضرر على الشفيع فتثبت الشفعة لاجل ذلك وكيف كان فكثرة التخصيص
الوارد على القاعدة بعنوان واحد هو ما اقدم عليه المتضرر دافع لوهنه على تقدير وجوه والتكاليف الضررية ابتداء خارج عن عنوان
التخصيص بالتخصص لان مؤدى ادلة نفي الضرر الخارج عن اصل التكليف بالقاعدة لا تشملها نعم هنا اشكال اختلج بخاطري
الفاتر وبالي القاصر هو ان الضرر اذا اوجب رفع الحكم الضرري بمعنى عدم جعله في مورد الضرر فكيف يصح بالاقدام مثلا اذا كان البيع
المشتمل على الغبن منعقدا بغير اللزوم فكيف يصير البيع والمعاملة لازما بالاقدام فان حملنا نفي الضرر على ما لم يتدارك وفي المال
قد تدارك الحكم الضرري بالخيار وبالاقدام المسقط للخيار يبقى اللزوم على حاله فهو مخالف لما قلنا من ان معناه عدم تشريع الحكم
الضرري بل يلزم من الحمل على هذا المعنى كفاية المصلحة الحاصلة في الحكم الضرري الزائد على المصلحة على الحكم بدون الضرر نظرا
الى زيادة الفضيلة بقوله صلى الله عليه وآله افضل الاعمال احمزها فلا يثبت للقاعدة مورد لحصول التدارك بنفس الفضيلة فلا يثبت بسبب
الحكم بها فلا يفيد خيار البيع المغبون بل اللزوم في مورد الضرر يوجب زيادة فضله على ما يوجبه في غير مورده وهو خلاف المفهوم من اقوال العلماء واعلم
وح لا بد لنا من رفع هذا الاشكال بما يناسب كلماتهم ويرتضيه العقل فنقول يمكن ان يتوهم في دفعه ان المراد من نفي الضرر نفي حكم
يوجب كراهة المكلف زائدا على ما يوجبها مشقة اصل التكليف امتنانا عليه بالاقدام يرتفع عنوان الكراهة فلا ينافي ثبوت اللزوم
في بيع المغبون ووجوب الوضوء بعد الشراء بالاجحاف وعلى هذا فالاولى ان يقال المراد من نفي الضرر نفي ايراد المكروه من ناحية حكمه
زائدا على ما يلزمه اصل التكليف وبالتأمل فيما ذكرنا تقدر على معرفة ما في كلمات الشيخ الاستاد من بيان معنى الحديث وما فرع عليه فلا
نطيل الكلام بذكره ثم الكلام في كون الضرر المنفي شخصيا او نوعيا غير قابل للتطويل بعد معلومية ان الظاهر من الرواية كما في
ادلة الحرج هو الضرر النوعي لكن الخطب في الضرر سهل لانه تابع للاقدام الشخصي وعدمه بمعنى ان الاقدام على الضرر تدارك وحكمه

بيع المغبون غاية الغبن باسقاط الخيار وقد يؤخذ بالغبن فى محل لا يتضرر به المغبون وان كانت المعاملة من حيث هى غبنيا وذلك
لما ايه كونه نوعيا بملاحظة اصله وشخصيا باعتبار الاقدام عليه عدمه هذا كله هو الكلام فى نفى الضرر واما الضرار فالمراد منه
المراد من نفيه عدم تشريع الحكم للمضار ابراز الضرر القائم بشخصين كالمقاتلة والمضاربة والمفاخرة والمهاتكة والمشاتمة والمفاوضة
امثال ذلك سواء كان الابتداء من احدهما ويكون فعل الثانى مجازاة او يكونا فاعلين معا من الابتداء ولو بالمعية العرفية فيكون تاكيدا
لما دل على حرمة هذه الافعال وان ابيت عن ذلك وقلت ضرر كل منهما على صاحبه ضرر بنفسه لا ضرر قلت فلا باس ان يكون الضرار بمعنى
الضرر ومستعملا فى معناه على هذا فما ذكره شيخنا الاستاد من المنافاة بين معنى الضرار وتدارك الضرر لا وجه له ولا نطيل الكلام
بتوضيحه وقد يقع التعارض بين ضررين بالنسبة الى شخص واحد كمن يجبر على بذل كذا او اخذه من فلان فان بذله ضرر عليه والاضرار
للغير ايضا ضرر بكونه مكروها عنده من حيث كونه ايذاء له ومن حيث تعلق نفسه فى ذلك وذلك يتصور على وجهين لان توجه الضرر اما
ان يكون على المكره بالفتح فيكون اكراهه عليه بدفع المال مثلا او دفعه عن نفسه باكراهه على الغير لما فيه منعه و بدفع به ما توجه عليه
من الضرر وقد يكون متوجها على غير المكره بالفتح فيكون اكراهه على الاخذ من الغير او التحمل عنه ففى هذه الصورة لا اشكال فى
عدم وجوب تحمل الضرر عن الغير وجواز اضرار الغير بالاكراه ليس منافيا لنفى الاضرار لاختصاصه بالاختيار وفى صورة توجه الضرر
عليه لا يجوز دفعه عن نفسه بالاضرار للغير وان كان المكره بالكسر مكرها له بالاخذ من الغير ان لم يخرج من العهدة لان ذلك
ليس اكراها على الاكراه كما لا يخفى فليس المثال على اطلاقه تحملا للضرر عن الغير كما لا يخفى اما فى صورة دوران امره بين اضرار
نفسه بترك التصرف فى ملكه او اضرار جاره بتصرفه فى ملكه باحداث حمام او مدبغة فى داره فيكون ضررا على الجار
فلا محالة لا بد من ارتكاب اهون الضررين فيرجح على الاكثر منه بمعنى انه يجعل المنفى الضرر الكثير و يسقط القاعدة بالنسبة
الى الطرف الاخر ففى مثل دخول الدابة فى بيت يحتاج خروجها الى خراب الدار وادخال راسه فى قدر يحتاج اخراجها الى كسر فيقدم
كسر القدر وخراب الدار بملاحظة كون الكسر والخراب اهون من تلف الدابة كما لو كان القدر والدار والدابة لشخص واحد فلا
محالة يختار نفسه متحملا لاهون الضررين فرجحه على الكثير وعلى هذا فتصرف المالك فى ملكه المستلزم لضرر الجار غير جائز اذا لم يتضرر
بترك التصرف او يتضرر تضررا يسيرا كما ان ضرر الجار لو كان بالنسبة الى ضرر المالك يسيرا لا يعتنى به ولا يوجب منع المالك عن
التصرف فى ملكه واذا تساوى الضرران فيرجح جانب المالك ليس من باب جعل المرجح بعد التساقط عموم تسلط الناس على اموالهم لانه محكوم
بدليل نفى الضرر بل لاجل ان الزامه بترك التصرف فى ماله تحميل له بدفع الضرر عن الغير بتحمل الضرر وبعبارة اخرى فيه تقييد له بتحمل
ضرره على ضرر الغير وهو غير واجب عليه وايجاب تحمل الضرر على المالك حرج وضيق على المكلف فيخصص دليل الضرر بادلة نفى الحرج بمعنى ان
الضرر منفى الا فى مورد الحرج على الضار لكون تحمله الضرر حرجا وضيقا عليه ومن هذا الباب الاكراه على التولى من قبل الجائر فى اضرار
الناس فان ايجاب قبول الضرر لترك التولى واضرار الناس تحمل للضرر لدفع الضرر عن الغير وهو حرج وضيق عليه فيجوز له التولى عن الجائر
وتمام البحث فى هذه المسئلة مذكور فى مكاسب الفقه وبما ذكرنا من التفصيل يظهر مراد شيخنا الاستاد فى مقالاته على ما فيه من
الاغلاق والاجمال والله الهادى الى تحقيق المقال هذا تمام الكلام فى البراءة ويتلوه الاستصحاب
والتعادل والتراجيح رب وفقنى لطبعه ١٣٥٠

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا ان هدينا الله اعلموا يا اخوانى الطلبة المشتغلين
بعلم الاصول للوصول الى الفقاهة والتدرب والنباهة انى بعد تخليص علم الاصول
عن الزوائد والفضول واهتمامى فى تخليص الفرائد لاستادنا الانصارى عن الفضول
والزوائد بذلت جهدى فى طبعهما ونشرهما حرصا على تسهيل الوصول الى
غاية المامول فوفقت بطبع تخليص الاصول مع بحث القطع من الفرائد ولم يساعدنى
الزمان على طبع الباقى مع جدى فى ذلك ثم رزقنى الله تعالى قدرة على طبع ما
يتعلق ببحث ما يتعلق البراءة والاحتياط من الفرائد ثم عوقتنى حوادث الدهر
من طبع مبحث الاستصحاب والتعادل والتراجيح لكن الان وفقنى الله تعالى
لطبع ما بقى والاقدام على ما ينبغى فقلت بعد الابتداء باسم الله تعالى تخليص
تحقيق الكلام فى الاستصحاب ودفع الحجاب عن وجه المرام يحتاج الى تقديم
ما يحتاج اليه المقام وهو ان الاصحاب رضوان الله عليهم ادرجوا بحث الاستصحاب
فى الادلة العقلية مشعرا بكونه منها والشيخ الاستاد رحمه الله تعالى
نقل التردد فى كونه منها بقوله ان اخذ من العقل كان داخلا فى الدليل
العقلى وان اخذ من الاخبار فيدخل فى السنة الخ بل يظهر من بعض عباراته
ترديده فى ذلك فمع منافاته للجزم بكونه بلسان الاخبار
عندى لم نجد وجها للترديد لان وجود الاخبار
الدالة على حجية الاستصحاب ليس دليلا
على انه داخل فى السنة والادلة العقلية
التى امضاها لسان السنة وامضاء
الشرع للاحكام العقلية
ليس بنادر النظير
فليكن
هذا فى
ذهنك

عنها بمعنى انه حكم عقلي امضاه السنة فيكون كل ما دل على حجية الاستصحاب من الاخبار امضاء لها ولا يمكن الالتزام بالعكس بمعنى كونه حكماً شرعياً حكم على طبقه العقل لان حكم العقلي اقوى من مدلول السنة بكونها مظنون الدلالة فلا يمكن جعل الاقوى فرعاً للاضعف اصلاً وبالجملة لا منافات بين كون الاستصحاب دليلاً عقلياً وكون الاخبار امضاءً له فلا معنى للترديد واما الشان في اثبات كون دليل اثباته في السنة بمعنى انه لو لم يكن دليل عقلي كان دخوله في السنة متعيناً وبعبارة اخرى لا يجوز ادخال الاستصحاب في السنة الا بعد ان حكم العقل به فلو صدقنا وجود حكم العقل بذلك فوجود الاخبار في حجيته لا يوجب دخوله في السنة بل هو دليل عقلي امضاه الشارع بلسان السنة والحاصل ان الاستصحاب كالبرائة والتخيير والاحتياط في مواردها احكام عقلية عليه بناء العقلاء في طرق امتثالهم التكاليف وغيرها وكلما ورد من الاخبار في حجية كل واحد منها فانما هو امضاءات لما عليه العرف والعقلاء ولا تصرف للشرع فيها الا فيما منع عنها وسيجيء الكلام فيما يتفرع على هذا المعنى انشاء الله وعلى هذا فالاستصحاب بعبارة عن البناء على بقاء علة الوجود بمعنى ان الموجود السابق المعلل بما اقتضاه موضوعاً كان ام حكماً باق على ما كان من الوجود فيترتب عليه ان الشك في انعدامه لا اثر له بعد معلومية وجوده وذلك لان الموجود كيف ما كان يحتاج انعدامه الى المزيل ولو كان بزوال الاقتضاء وهذا معنى قولهم ما ثبت يدوم وقوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك بناء على ما اخترنا من انه امضاء بما يحكم به العقل ولا يسعنا ولا يهمنا التكلم في تطبيق التعاريف المذكورة في كلام الشيخ الاستاد لما قلنا والبحث عن صحة كل منها وتوجيه المزيف منها بل المهم تخليص ما اشار اليه في الامور فنقول قال شيخنا الاستاد عد الاستصحاب من الاحكام الظاهرية الثابتة للشيء بوصف مشكوك الحكم غير مبني على استفادته من الاخبار بل يكون ذلك مناسباً لكونه من الاحكام العقلية فان العقل كما له حكم في الواقعيات كحرمة الظلم وحسن الاحسان ووجوب طاعة المولى كذلك له حكم لازالة التحير عند الشك في بقاء ما كان وعدمه او وجود التكليف وعدمه ولا ينافي كون تلك الاحكام ظاهرية كون مدركها العقل وحكماً ظاهرياً في مقابل الحكم الواقعي كما ان عدة من الاصول العملية لا يتوقف على كونه مستفاداً من الاخبار مع ان تردده رحمة الله عليه في كونه دليلاً عقلياً او من السنة في موارد كثيرة من كلماته مناف للتصريح باختيار كونه من الاخبار لان تسمية الحكم المعمول به عند الشك اصلاً عملياً اصطلاح في مقابل الحكم المستفاد عن الادلة باعتبار الاطلاع على ما هو الواقع الاولي

وبما ذكرنا ظهر ان كونه من الادلة العقلية ليس منوطاً بافادته الظن بل يجري ذلك مع وجود الظن الغير المعتبر على خلافه كما سننبه على ذلك انشاء الله فهو من الادلة العقلية المستقلة يثبت به بقاء الموجود السابق كائناً ما كان وليس من قبيل القياس المتوقف ثبوت الحكم للمقيس عقلاً على ثبوته للمقيس عليه شرعاً و

لا يتوهم ان اللازم على هذا التقدير كون مستصحب الطهارة مثلاً متيقناً بالطهارة مع كونها مشكوكة لان الحكم في الموضوع المشكوك بوصف انه مشكوك متيقن بمعنى ان جواز الصلوة بالطهارة المستصحبة متيقن لا شك فيه او وجوب الامتثال في الوجوب المستصحب متيقن وكذلك وجوب الاحتراز عن الحرمة المستصحبة متيقن كما ان وجوب العمل بالادلة المفيدة للظن نوعاً متيقن **والحاصل** ان الاستصحاب حكم عقلي قطعي في مورده وهو المتيقن في السابق المشكوك بقائه في اللاحق الذي هو زمان الشك وعلى هذا فالاستصحاب من المسائل الاصولية بناء على كون البحث عن دليلية الدليل من المسائل الاصولية او من مباديها بناء على كون مسائل الاصولية ما يبحث فيه عن حال الدليل بعد الفراغ عن دليليته وعلى كل تقدير كونه من الاصول العملية لا يخرجه عن كونه من المسائل او من المبادي فعده من القواعد الفرعية كقاعدة نفي الضرر والحرج كما احتمله الشيخ الاستاد ليس على ما ينبغي وعلى ما قلنا لا فرق في كون الاستصحاب من المسائل الاصولية في الاستصحاب الجاري في الشبهات الحكمية او الموضوعية غاية الامر ان تشخيص الموضوع في الشبهات الموضوعية لغير المجتهد لقدرته عليه بخلاف الشبهات الحكمية فان تشخيص الموضوع فيها مختص بالمجتهد وهذا لا يوجب انقلاب المسئلة الاصولية التي يشترك فيه تمام المكلفين مجتهداً كان ام غيره الى ضيره وكونه فرعاً فقهياً **ثم انا** قد اشرنا الى عدم اعتبار وجود الظن بالبقاء في الاستصحاب للحالة السابقة بل هو جار في مورده ولو كان الظن الغير المعتبر على خلافه كما نسبه الشيخ الاستاد الى طريقة الفقهاء حيث قال المعهود من طريقة الفقهاء عدم اعتبار الظن في خصوص المقام الى ان قال ويظهر ذلك لادنى متتبع في احكام العبادات والمعاملات والمرافعات والسياسات واما اعتبار الظن الشخصي الذي نسبه الشيخ الاستاد الى البهائي واسنده الى شارح الدروس لم نعرف لاستنادنا به من عبارة شارح الدروس بل لم نعرف وجه الاستظهار من الشهيد ثم انه لا اشكال في اعتبار العلم بوجود المستصحب حين الشك في بقائه اذ لا يتحقق الشك في البقاء الا بالعلم بوجوده قبل زمان الشك فلو تيقن وجود المستصحب في زمان وزال اعتقاد وجوده بحيث لم نعلم بوجوده قبل زمان حدث ما اوجب الشك لم يتحقق مجرى الاستصحاب ويمكن ان يقال ان زوال

الاعتقاد بعد اليقين الاول ان كان بالقطع او الظن المعتبر فينقلب الاستصحاب عن المقطوع اولا الى المقطوع الثانوي وان كان زوال الاعتقاد بحصول الظن الغير المعتبر او الشك وبقى الشك الى زمان الابتلاء بالعمل فالاستصحاب جار على ما هو عليه اولا مثلا من تيقن الحدث ثم زال عنه الاعتقاد بالحدث غالبا او بالظن المعتبر ثم الشك في الحدث بعد ذلك فالواجب استصحاب الطهارة المزيلة لليقين بالحدث وان شك او حصل الظن الغير المعتبر بزوال الحدث المتيقن ثم دخل الوقت والتفت المكلف الى شكه في الطهارة فالواجب استصحاب الحدث لعدم الاعتبار بما يزيل الاعتقاد بالحدث ولعل المتوهم لجريان الاستصحاب مطلقا يكون مراده هذه الصورة واما في صورة سريان الشك الى الزمان السابق بان يشك المتيقن بالطهارة في زمان الشك في بقائه في اصل الطهارة السابقة او في كونها متيقنة اولا فلا يجري استصحاب الطهارة بل يحكم عليه بوجوب التطهير وتسميته استصحاب القهقرى مجاز تسمية للشيء باسم ضده ثم ان غفلة متيقن الحدث الى حالة في كونه متطهرا او محدثا غير متصور لان الدخول في الصلوة المشروطة بالطهارة لا يمكن الا بعد الالتفات الى حصول الشرط وجودا او عدما فلا ينفك الدخول في الصلوة عن الالتفات الى حاله ومع الالتفات الى حاله متيقن الحدث لا يدخل في الصلوة بغير الوضوء او الشك في زوال الحدث وعلى كل تقدير يجب عليه التوضي قبل الصلوة ولو فرض غفلته عن اشتراط الصلوة بالطهارة فصلى غير ملتفت الى الحدث والشك في زواله يكون غافلا عن اصل الصلوة وان فعلها اذ الالتفات بالملزوم يستلزم الالتفات الى اللازم والالتفات الى الصلوة مستلزم للالتفات الى شرطه وعلى ذلك التقدير لا يجري قاعدة الفراغ لان مجراها وجود الالتفات حين الفعل فان تعليل قاعدة الفراغ بكونه حين الفعل اذكر يدل على كون الصلوة المأتي بها حين الاتيان بها ملتفتا اليها والحاصل ان ما ذكره الشيخ الاستاد في الامر الخامس بقوله ولو غفل عن ذلك الى ان ينتهي الى الامر السادس كلمات لم نتعقلها لقصور ادراكنا عن فهم بعض مقاصد الامة الشريفة والله الهادي الى الطريقة الحنيفة **تخليص الكلام في اقسام** الاستصحاب في الاقوال المنقولة في اقسامها من حيث المستصحب ودليله ووجود الشك في البقاء من حيث منشأ الشك ويعلم الاقسام بنقل الاقوال فالاختلاف المتعلق به من حيث اقسام المستصحب التفصيل بين الوجودي والعدمي فاختلف في حجية الوجودي وادعى الاجماع على الحجية في العدمي وقد نسب الى بعض حكاية عكس هذا التفصيل عن بعض والتفصيل بين الحكم الشرعي كالطهارة المستصحبة بعد خروج المذي وغيره كاستصحاب الكرية وامثالها فيقال بعدم الحجية في الحكم الشرعي والحجية في غيره وبتصور الاستصحاب في

الثاني في الكلام في الاستصحاب القهقرى

الحكم الشرعي على وجوه ثلاثة **احدها** ان يكون الشك في الحكم الجزئي كطهارة الثوب المعين او نجاسته **ثانيها** الشك في الحكم الشرعي الكلي كطهارة الماء المتغير بالنجاسة بعد زوال تغيره بنفسه او نجاسته **ثالثها** ان يكون الشك في الامور الخارجية المستلزمة للحكم الشرعي كالرطوبة المستصحبة في ملاقي النجس المستلزم للنجاسة وباختلاف هذه الصور تختلف الاحتمالات بل الاقوال فيقال بالحجية في الحكم الجزئي دون الكلي او يقال بالحجية في الحكم الكلي دون الجزئي او يقال بالحجية في الحكم الشرعي دون الامور الخارجية وقد يفصل بين الاحكام الوضعية والتكليفية فيقال بالحجية في الاول دون الثاني هذه التفاصيل بالنظر الى اقسام المستصحب وقد يفصل بين ما كان دليل المثبت للحكم في المستصحب هو الاجماع او غيره فيقال باعتباره في غير ما ثبت بالاجماع وقد يفصل بين المستصحب الثابت بدليله او من الخارج الاستمرار وكان الشك باحتمال بلوغ الغاية الرافعة للاستمرار وبين غيره فيعتبر في الاول دون الثاني **وقد** يفصل بين الشك في وجود الغاية وغيره وقد يفصل بين الشك في مصداق الغايات دون مفهومها والحاصل ان الاختلاف في الاستصحاب من حيث اقسام المستصحب والدليل المثبت له والشك العارض في المتيقن السابق بين الاصحاب كثير اشار الشيخ الاستاد الى احد عشر قولا واعرض عن التعرض لغيرها فيا ليته لم يتعرض لما تعرض بل كان مقتصرا على مراده ببيان رافع لمختار غيره بل المحتملات الغير المذكورة **وكيف كان** فالذي يقتضيه التحقيق بالنظر الدقيق هو القول بحجية الاستصحاب واعتباره مطلقا في مقابل جميع الاقوال حتى في الشك في المقتضي فضلا عن الشك في الرافع وتوضيح المرام يحتاج الى تقديم مقدمة وهي ان الوجود بل العدم المضاف الذي له نحو الوجود لا ينقلب الى خلاف ما كان عليه من الثبوت والتقرر الا بمزيل فالعدم المضاف كاصالة عدم النقل والقرينة والتخصيص او النسخ الى غير ذلك مما يضاف اليه العدم لا ينقلب الى الوجود الا بوجود علة الوجود حتى ان عدم وجود العلة اذا شك في وجود علة الوجود للشيء فالاصل عدم وجود علة الوجود لذلك الشيء وكذلك اذا وجد حيوان لا يعلم مدة بقائه على حسب اقتضاء بنيته ومزاجه يحتاج في انعدامه الى تمامية اقتضائه وفيما كان معلوم البقاء الذي لا ينعدم الا برافع يحتاج انعدامه الى رافعه والحاصل ان انقلاب الوجود والعدم المضاف الى خلاف ما كان عليه يختلف ففيما لم يقتض الاستمرار يحتاج انعدامه الى الانقضاء وتمامية الاقتضاء وفيما يقتضي الاستمرار يحتاج انعدامه الى وجود الرافع وفي العدم المضاف يحتاج الى وجود علة الوجود فاذا شك في تمامية اقتضاء المقتضي فلا يمكن الحكم بانعدام ذلك الثابت الوجود

في ان الاستصحاب حجة مطلقا حتى في الشك في المقتضي

المشكوك في مقدار استعداده للوجود كما لا يمكن ذلك فيما يحتاج انعدامه الى الرافع والمزيل والى علة
الوجود في الاعدام المضافة وكل ذلك لما ثبت في محله وصرحوا به قاطبة اهله من ان الشيء ما لم يجب لم
يوجد فالامور المستحيلة لا يمكن ان يوجد لاستحالة الوجود لها لا يمكن ان يجب والامور الممكنة لا يمكن
ان يوجد ما لم يلحقه مرجح جانب الوجود ومع وجود المرجح وارتفاع تساوي طرفي الوجود والعدم لا يمكن
ان لا يوجد وهو معنى وجوب الممكن **والحاصل** ان الموجود وان لم يعلم استمراره لا يوجد الا واجبا
والواجب لا ينعدم الا ببلوغ حد المعين او لحوق ما يرفع استمراره وهذا امر مقطوع به لا ينقطع بمجرد
الشك في البقاء بل الشك في البقاء دليل على البقاء لان ما لا يحتمل له الوجود نعدمه قطعي وليس هذا
ظنا بالبقاء نوعا فضلا عن الظن الشخصي بالبقاء بل العقل حاكم بان اليقين لا يرفع اليد عنه بالشك
وليس البقاء مقطوعا به لما قلناه لا للشك بالبقاء بل العقل والعقلاء يعاملون بالشك معاملة العدم
في عدم دفع اليد عن اثار المتيقن فمن بنى البيت في ساحل البحر او في محل تناول السيل له بمجرد الشك في خرابه
عند غيبته عنه مدة مديدة لا يرفع اليد باحتمال بقائه ولو مرجوحا عن العود اليه ومعرفة حاله من جهة البقاء
والانهدام والانعدام بحيث لو منعه مانع عن العود اليه باظهار القطع بالانهدام لطول المدة وتواتر
الامواج والسيول لا يقنع بمنعه ولا ينتهي عن العود اليه برجاء البقاء متنزلا للشك بل الظن بانعدامه منزلة
العدم بالخيالات السوداوية **وان شئت** قلنا غلب الموجودات المشكوك في بقائها وانعدامها بالاستقراء
والتتبع التام شوهد باقيا لا زائلا ونفس هذه الغلبة كافية في عدم الاعتناء بالشك بالوجدان
وعليه بناء العقلاء من اول خلق الانسان وان جعلته عملا بالظن الذي هو كشف ناقص المعمول
به عندهم في كثير من الموارد عند عدم الظفر بالعمل بالكشف التام بمعنى قصورهم عن الوصول اليه فلا
مشاحة فيه ولا باس به وبالجملة لا فرق عند العرف والعقلاء في ابقاء ما كان على ما كان وعدم رفع
اليد عن اليقين بالشك والعمل بما يفيد الظن غالبا عند عدم قدرتهم على تحصيل العلم في المورد
والشارع لم يتصرف فيما عندهم الا بالمنع عن بعضها كالقياس المستنبط العلة والرمل والجفر و
احكام النجوم وغير ذلك كما اشرنا الى ذلك مكررا وعلى هذا فكلما دل من الاخبار على حجية الاستصحاب
فكلها ادلة امضائية وظهور بعضها في الشك في الرافع على تقدير التسليم ليس دليلا على المنع عنه
في الشك في المقتضي وسنشير الى دلالة بعض الاخبار بما وصل اليه نظرنا القاصر **نعم هنا** اشكال
يرد علينا لا على من جعل حجية الاستصحاب من باب التعبد وهو صورة تعارض الاستصحابين المختلفين

ما يستظهر من ارجحية العمل بالظن نوعا في العرفيات الغالبية (؟)

في الاثار المعلوم بالاجمال بطلان احدهما كما في المحدث المتوضئ بماء المشكوك طهارته فان استصحاب
طهارة البدن وبقاء الحدث لا يلائم الا القول بالتعبد لاستلزام طهارة البدن ارتفاع الحدث وبقاء الحدث
نجاسة البدن وكذا في استصحاب عدم بلوغ الكر الى حد معين من الحوض عند صب الماء فيه واستصحاب بقاء
الكرية عند الاخذ منها الى الوصول بذلك الحد المعين فان اللازم للاول حصول النجاسة للماء بمجرد الملاقاة
وعدم التنجس بها في الثاني **وان شئت** قلت تفكيك الاثار في امثال هذه الموارد يقتضي كون الاستصحاب
حجة من باب التعبد فيجب ان يلاحظ فيه مقدار المجعول حجة بطريق الاطلاق او مقيدا بقيد خاص ولا يناسب
كون حجيته من باب العقل والعمل بالظن النوعي ولنا في حل الاشكال اولا منع جواز تفكيك الاثار ولو على
القول بكونه حجة من باب التعبد وذلك لعدم تجويز الشرع للممتنع العقلي فان الجمع بين الضدين ممتنع عقلا
وشرعا وكلما كان الشيء ممتنعا لغيره فانها موجود قضية لا يصح للشرع القول بخلافه بمعنى ان البديهيات لا يجري
فيها التعبد على خلاف البديهة فلا يصح ان يقال بجريان استصحاب طهارة البدن وبقاء الحدث الا بمنع
الملازمة بين طهارته وطهارة البدن فلما كان المنع باطلا قطعا فلا بد من الالتزام بان احد الاستصحابين
غير جار في المقام كما التزموا بذلك في الشبهة المحصورة وكذا الكلام في استصحاب عدم البلوغ كرا وبقاء
الكرية بالنسبة الى حد المعين فلا فرق في ذلك بين ان نقول بحجية الاستصحاب من باب العقل او التعبد
بالاخبار **وثانيا** نقول بمنع جريان الاستصحابين في المثال الاول بل لا يجري الا استصحاب الطهارة
ولا حاجة الى استصحاب بقاء الحدث بل الشك في رفع الحدث بنفسه موجب لوجوب احرازه ليترتب عليه
صحة المشروط به فلا يجري الا استصحاب الطهارة للبدن واثره عدم وجوب التطهير له بملاقاة الماء المشكوك
في طهارته وفي المثال الثاني ان استصحاب عدم البلوغ كرا لا اثر له اذ الحكم بالنجاسة بملاقاة النجاسة اثر القلة
لا عدم البلوغ كرا ولا يتوهم ان مفهوم قوله ع اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء اذا لم يبلغ الماء اليه
قدرا وهو المستصحب ولا يلزم احراز القلة او المفهوم هو ان الماء الغير البالغ للكرية ينجس ولا فرق بين
لزوم احراز القلة وكونه غير كر الذي هو عين الاقل من الكر وهو المراد من المفهوم وعند ملاقاة النجاسة
لم يشك في حصول النجاسة له فيستصحب طهارته فلا يبقى اثر لاستصحاب عدم البلوغ كرا اما للمعارضة بين
استصحاب عدم البلوغ كرا وعدم حصول النجاسة له بالملاقاة او لكون استصحاب عدم البلوغ كرا مثبتا فينحصر
الاستصحاب الجاري في استصحاب بقاء الكرية المترتب عليه عدم حصول النجاسة بملاقاة النجس فلا يجري
الا استصحاب في احد اثر فارد لا معارض له والمناقشة المذكورة منحلة ولا احد موضع للاشكال ومحله

في بيان جريان الاستصحاب في الشك ... الأصح (؟)

تخليص تحقيقي فيما يستدل به لاختصاص حجية الاستصحاب بالشك في الرافع وما يمكن ان يقال فيه ردًّا وقبولًا فنقول اوّلًا في جعل الشيخ الاستاد وكلام المحقق في المعارج موافقا لمختاره نظر وان كان نظره الى عبارة المعارج القائل بانّ الاستصحاب ليس عملًا بلا دليل لدلالة عدم التقييد بالوقت وجود الدليل في الوقت الثاني الّا انه ليس بصريح باختصاصه بالشك بالرافع بل ولا بظاهر لانّ معنى وجود المقتضي الغير المقيد بوقت يمكن ان يكون عدم العلم بمقدار الاقتضاء من حيث ابتداء الوقت والتعبير عن الاحتياج الى الرافع يمكن ان يكون باعتبار خصوص المثال مع ان كون الاستصحاب بهذا المعنى عملًا بالدليل كلام لا محصل له لانّ اطلاق الدليل لو كان دليلًا في الزمان الثاني فلا معنى للشك في البقاء الّا بمحض الصورة والنظرة الاولى ولقد اجاد صاحب المعالم حيث جعله منكرًا لحجية الاستصحاب لكن لو حملنا كلامه على ما قلنا من ان مطلق ثبوت الشيء يقتضي البقاء ولو الى زمان انقضاء الاقتضاء وجعل نفس ذلك دليلًا يصير كلامه صحيحًا وهو غير منكر للاستصحاب وكيف كان لا يهمنا الجد في حمل كلامه على موافقتنا او موافقة الشيخ الاستاد ولا نبالي بخلاف من خالفنا وانما نتعرض لما يعرض لاثبات بطلان ما يستدل به على عدم الاستصحاب في الشك في المقتضي فنقول استظهار الاجماع من غاية المبادي ليس الّا من كلمة ثم وقع الشك في انه طرء ما يزيله ام لا وهو مبني على اختصاص المزيل بالثابت دائمًا وليس كذلك بل يصدق على تمامية اقتضاء المقتضي ايضًا طرء المزيل فانّ الوصول الى حد تمامية الاقتضاء ايضًا امر حادث مزيل للحكم الحاصل قبل ذلك وبذلك وعلى هذا يكون استدلاله بالاجماع على حجية مطلق الاستصحاب وكذلك الكلام في كلمته وشككنا في حدوث المزيل في عبارة النهاية والاستظهار من كلام صاحب المعالم الاجماع المذكور من قوله بانكار المحقق للاستصحاب واخذ كلامه هذا وكلام الفاضل الجواد شاهدان على كون ما ذكره المحقق خارجًا عن محل النزاع غريب فان معنى انكاره عدّ ما ذكره خارجًا عن كونه استصحابًا لكونه عملًا بالدليل فلا يكون شاهدًا على خروج ما ذكره عن محل النزاع حتى يكون اجماعًا وبالجملة لا دلالة في كلام المدعين للاجماع على اختصاص حجية الاستصحاب بالشك في الرافع بل ظهوره في حجيته مطلقًا اقوى ثم ان تتبع موارد الشك في الرافع وجريان الاستصحاب فيها لا يدل على الاختصاص لان اثبات الشيء لا يوجب نفي ما عداه وجعل شيخنا الاستاد الحكم بنجاسة الخارج قبل الاستبراء من قبيل تقدم الظاهر على الاصل ليس باولى من جعل الحكم به من باب استصحاب نجاسة ما كان يخرج قبل الانقطاع البول فيكون استصحابًا في الشك في المقتضي باعتبار الشك في استعداد وجود البول وكونه مقدار الخارج اوّلًا او هو مع ما خرج بعد الانقطاع وبالجملة الحكم بنجاسة الخارج قبل الاستبراء يمكن

ان يجعل دليلًا على جريان الاستصحاب في الشك في المقتضي بل هو المتعين واما الكلام في الاخبار المستدل بها لاختصاص جريان الاستصحاب بالشك في الرافع بما لا نفهم من شيء منها فان قوله لا تنقض اليقين بالشك عام لا لظهور اللام في التعريف بل للعلم بعدم خصوصيته للوضوء وغيره ولا اختصاص له بالشك في الرافع وان خصوصية المورد من حيث كون الشك فيه شكًّا في حصول الرافع لا يوجب التخصيص بعموم اللفظ المستفاد من الجنس المعرّف في قوله لا تنقض اليقين بالشك فان الموجود المشكوك في مقدار استعداده بقاءً لا شك في كونه متيقنًا سابقًا وكذلك احتمال بقائه عند الشك فيه فلا فرق بينه وبين الشك في الرافع من حيث حصول الشك في البقاء بعد اليقين بالثبوت وان كان بينهما من حيث الشك في مقدار الاستعداد وعدمه فرقًا بيّنًا والعمدة في جريان الاستصحاب حصول اركانه اليقين السابق والشك اللاحق وهما حاصلان في كليهما واعلم ان قوله ولا ينقض اليقين ابدًا بالشك ان قرئ معلومًا ليرجع الضمير الى الرجل الراجع الضمير فانه على يقين من وضوئه اوقرئ مجهولًا اخبار عن القضية الواقعية المجبول عليه الانسان وهو يدل على ما قدمناه في المقدمة وعلى هذا فيمكن ان يحمل في قوله وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدًا على هذا المعنى ففيه اشارة الى ان رفع اليد عما عليه الطبيعة الانسانية الموجودة فيك غير لائق بك بل ويمكن حمل ولا تنقض اليقين بالشك على النفي لا على النهي فيكون المعنى انه لا يصدر منك هذا الامر المخالف لا فعال الطبيعة وعلى كل تقدير لا دلالة فيها على الاختصاص وقد جعلها الشيخ الاستاد من الاخبار العامة في مقابل الاخبار الخاصة التي موردها الشك في الرافع وحيث انا نعلم بعدم المدخلية لخصوصية الموارد يكون سبيلها سبيل الاخبار العامة ولا موجب لدعوى الاختصاص بالشك في الرافع الّا ما استفاده الشيخ الاستاد من كلام المحقق الخونساري من استفادة ذلك من لفظ النقض الظاهر في رفع الهيئة الاتصالية في مثل الحبل فاستعمل مجازًا في الامر المستمر وهو المناسب للمعنى الحقيقي دون مطلق رفع اليد عن الشيء وبعد معلومية عدم استعماله في المعنى الحقيقي يدور الامر بين معنى الثاني والثالث والمعنى الثاني لكونه اقرب الى المعنى الحقيقي يقدم على المعنى الثالث فيختص الاستصحاب بمورد من شانه الاستمرار لولا الرافع هذا خلاصة كلام الشيخ الاستاد الذي استفاده من كلام المحقق الخونساري وفيه نظر من وجوه احدها راجع الى العبارة وهو قوله مطلق رفع اليد عن الشيء فانّ المقصود رفع اليد عن مطلق الشيء سواء كان من شانه الاستمرار لولا الرافع او لم يكن كذلك كما هو واضح ثانيها راجع الى اصل المقصود والمدعى اعني اختصاص منع النقض برفع الهيئة الاتصالية الموجودة في مثل الحبل والغزل بل هو موضوع لرفع

اليد عن الشيء الثابت من غير ملاحظة حال الشيء في اصل الوضع فاذا استعمل في مثل الحبل والغزل فالمراد رفع اليد عن شيء له الهيئة الاتصالية فمفوت بها الهيئة واذا استعمل في مثل العقد يكون معناه رفع اليد عن شيء شانه الاستمرار لولا الرافع واذا استعمل في اليقين فقال لا تنقض اليقين فمعناه عدم رفع اليد عن آثار المتيقن وهو قد يكون امرا من شانه الاستمرار وقد يكون مشكوك الاستمرار واللازم عدم رفع اليد عن آثار المتيقن في كل مقام بحسبه وثانيها راجع الى تسليم حمل النقض على رفع اليد عما من شانه الاستمرار لولا الرافع وعدم افادة هذا التسليم لمقصودهم فنقول المستفاد عن نسبة النقض الى نفس اليقين استعمال له فيما من شانه الاستمرار لولا الرافع فان ذات اليقين لذي شيء من الاشياء مع قطع النظر عن متعلقه امر من شانه الاستمرار لولا الرافع غاية الامر حصول رفعه تارة بوجود المزيل واخرى بالجهل بتمامية الانقضاء ولعمري ان اختصاص حجية الاستصحاب بالشك في الرافع وانكارها في الشك في المقتضي لا يستقيم بهذه الاعتبارات الهينة والدعاوي بلا بينة فالانصراف عن التكلم فيه اولى والاشتغال بما هو اولى احرى وهو بيان ما اشتبه على الشيخ الاستاد من مراد صاحب المعارج المستدل بان المقتضي ثابت والعارض لا يصلح رافعا الخ حيث تردد في مراده وقال ان اراد بالمقتضي العلة التامة فيرد عليه كذا وان اراد المقتضي بمعنى الاخص فيرد عليه كذا توضيح ذلك ان المقتضي للحكم الثابت لا يمكن ان يكون بمعناه الاخص اي القابل للاجتماع مع المانع كالنار الواقع على الشيء الرطب فان اقتضاء الاحراق غير مرفوع عنه وعدم التاثير لوجود المانع فلا يكون المقتضي مؤثرا الا مع عدم المانع وهو العلة التامة للثبوت فمع فرض ثبوت الحكم لا يمكن ان يكون المقتضي بمعنى الاخص بل لا محالة هو بمعنى العلة التامة وح فان قلنا ان علة المحدثة هي المبقية ففي الزمان الثاني موجود والقول بانه عمل بالدليل لا بالاستصحاب لا نفهمه لان المراد به هو بقاء الدليل عند الشك فيه وان قلنا باحتياج البقاء الى علة غير المحدثة فاحتمال عدمها معارض باحتمال وجودها اذ لولا ذلك لما تحقق الشك في البقاء فيبقى بعد سقوط الاحتمالين ما هو مجبول الطباع من عدم الاعتناء بالشك في بقاء ما كان ثابتا قبل حصول الشك في البقاء فمن شك في بقاء ابنه المعلوم وجوده امس في هذا اليوم لا يرفع اليد عما كان مترتبا على وجوده بمجرد كونه مشكوك الاستعداد للبقاء الى اليوم واحتمال انقضاء استعداده حينئذ معارض باحتمال عدم انقضائه فكلام الشيخ الاستاد مجرد احتمال عدم الرافع لا يثبت العلم ولا الظن بثبوت المقتضي بالفتح معارض بان مجرد احتمال وجود الرافع يعني تمامية استعداد البقاء ايضا لا يثبت العلم ولا الظن بانتفاء المقتضي بالفتح ومما ذكرنا ظهر ما في كلامه الشريف الدال عليه قوله والمراد

من معارضة احتمال الرافع باحتمال عدمه الخ **توضيح** ذلك ان سقوط الاحتمالين لدي لا معنى له كيف يجوز ان يكون مرادا للمثل محقق الخونساري ومع عدم ارادة ذلك من مثله كيف يجوز جعله طرفا للترديد وسقوط المحتملين عن الاعتبار انما يقتضي التوقف في عدم الثابت قبل الاحتمالين فالحكم بثبوت المقتضي بالفتح انما هو لثبوته قبل الاحتمالين لا لسقوط المحتملين عن الاعتبار ويشهد على ذلك ان المقتضي بالفتح لو كان عدما مضافا كعدم الولد لزيد قبل الزمان الذي يشك في وجوده له باعتباره ويحكم للولوده لا العقيمة وعدمه باعتبار عدم التزويج او ثم ويحكم للعقيمة او من لم يبلغ اوان التوليد فيحكم بعدم الولد اذا كان فيه اثر عملي كما لو نذر اب زيد الوقف لولد زيد ابنه فغاب زيد غير متزوج فمتى اراد الاب اجراء صيغة الوقف لولد زيد يحكم بعدمه لكون عدمه محققا عنده ولا يعتني باحتمال الوجود **ثم قوله** رحمه الله ناسبا الى المحقق ان ظاهر هذا الدليل دعوى القطع ببقاء الحالة السابقة وهو عجيب منه مع اعترافه بان في المعارج في جواب لنافيه معترف بعدم القطع وقد صرح بامكان ان يريد بلفظ يجب الحكم اثبات البقاء على الحالة السابقة ولو مع عدم رجحانه اقول بل مع مرجوحيته وقوله في غاية البعد عن عمل العقلاء في استصحاباتهم مناقشة واردة عليه على تقدير صحتها الآن مختاره الذي حجية الاستصحاب في الشك في الرافع مع برجحيته مع الظن الغير المعتبر بوجود الرافع فلو كان ذلك بعيدا عن عمل العقلاء لكان الواجب عليه تقييد بصورة اعتقاد الرجحان او عدم المرجوحية **والحق** ما ذكرنا سابقا من ان ما ذكرنا ليس قطعا ولا ظنا بالبقاء بل بنفس عدم نقض اليقين بالشك عندهم من طرق الاصطلاحات في افعالهم وامورهم والاستصحاب تعبير على ما هم عليه فيما جبلوا به كما يعبر عما يفيد الظن نوعا بالعمل بالظن مع انهم يعملون بما يفيد الظن نوعا ولو مع الظن على الخلاف فظهر مما ذكرنا ان العضد وغيره ممن قال بالظن بالبقاء او رجحان البقاء يعنون به رجحان الممكن الثابت بما رجح الوجود على عدمه وكل من يقول بحجية الاستصحاب من باب الظن يريد ان الغالب في المتيقن المشكوك بقاؤه هو البقاء فيعمل العقلاء بالاستصحاب نظرا الى الغلبة واقتضاء الجبلة ذلك والحاصل ان حجية الاستصحاب لديه موقوفا على حصول الظن بالفعل وان اخترنا اعتباره من باب العقل وعمل العقلاء به وعبر بعضهم بحجيته من باب الظن وعلى هذا فترديد الشيخ الاستاد بقوله ان اريد اعتبار الاستصحاب من باب الظن النوعي الى اخر كلماته الشريفة لا وقع له وايضا قوله وثانيا لا ينفع الحاق بقاء الاغلب في الحاق المشكوك لعدم الرابط بينهما وثانيه اسناد البقاء الى جامع لا وقع له لان الشك في بقاء الشيء في نوعه اذا فرضنا ما هو من الموارد شككنا

فيها منفرداً منفرداً في بقائه وبالفحص التام في تحقيق حقيقة الحال وجدنا اكثرها باقية واقل قليل منها غير باق وكذا الحال بالنسبة الى الفيلة في نوعها وكذا الحال في البيوت المبنية في سواحل البحر ومحل السيول في مقابلة البيوت المبنية في اعالي الجبال والمغارات الموجودة فيها كل بحسبه في نوعه فالجامع بين كل المشكوكات في نوعه محفوظ بل الجامع بين الامر المستمر وغير معلوم الاستمرار ايضاً بعنوان كلي موجود معلوم الثبوت ومشكوك البقاء مع قطع النظر الى عنوانه الخاص موجود والغلبة ظاهرة كما هو ظاهر بادنى تأمل مع انا نرى ان عدم رفع اليد عن اليقين بشيء ثابت عند الشك في بقائه عما كان ثابتاً امر ثابت عند العقلاء وبنائهم عليه في امورهم وان لم نعلم جهة هذا البناء **نعم لا شك** في ان الشيء الثابت بما هو ثابت يحتاج ان يدوم وجاز ان لا يدوم لكن العقلاء في امورهم ينزلون جواز عدم البقاء بمنزلة العدم وكانهم لا يعتقدون للثابت الا الدوام فكلما انهم في احراز موضوع الاستصحاب بنائهم على بقائه مع انه غير باق عند العقل وبقائه المسامحة العرفية وتنزيل الخصوصيات الفائتة عن المستصحب منزلة منزلة عدم الفوت ومنزلة الثابت فيجعلون نفس الموضوع باقياً فكذلك في احتمال عدم الدوام للشيء المتيقن الثابت الممكن دوامه وعدم دوامه ينزلون امكان عدم الدوام منزلة عدم الامكان فما اجاز عندهم المسامحة في الموضوع اجاز لهم المسامحة في جعل امكان عدم الدوام منزلة عدم الامكان وايضاً ظهر مما ذكرنا ان قول شيخنا الاستاد عن جواب بناء العقل بان بنائهم في موضع يحصل لهم الظن بالبقاء لا لاجل الغلبة معللاً بانهم عاملون بالغلبة سواء وافقت الحالة السابقة او خالفها الا ان وقع له نوع تحيران غلبة البقاء للامر الثابت المشكوك بقائه مسلم عندهم ولا حاجة عندهم الى حصول الظن الشخصي بل يكفي الظن النوعي بل ولا ينافي الظن الغير المعتبر على الخلاف لعلمهم ويدل عبارة العدة بما اخبرناه فان قوله لو كانت الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى يعني بانقلاب وجوب الحكم بعدها سواء كان هو الصحة او وجوب المضي وعدم الابطال لكان عليه يعني على الانقلاب دليل فاذا تتبعنا جميع الادلة فلم نجد فيها ما يدل على ان الحالة الثانية مخالف للحالة الاولى دل على ان حكم الحالة الاولى باق على ما كان وهذا عين ما قلنا بان رفع اليد عما كان عليه الشيء بمجرد الشك في بقائه يحتاج الى الدليل وحيثما انه غير موجود عندهم ولو كان موجوداً واقعاً فلا يعتنون باحتمال وجوده بل ينزلوه منزلة العدم ثم ان ادلة النافين لحجية الاستصحاب والمفصلين بتفاصيل اشرنا الى بعضها في مقابلتها كلها ما قلنا معلوم البطلان واجوبة شيخنا منها وافية كافية ولنا وجوه عديدة في ابطال كل منها اعرضنا عن ذكرها لعدم الحاجة

اليها بعد الاساس الذي اسسناه ونشكر الله تعالى على ما الهمناه **تخليص تتميمي** لا يخفى ان مقتضى ما قدمناه من كون عدم نقض اليقين بالشك امراً جبلياً ان لوازم المتيقن اعني ما كان ملازماً للمتيقن واضحة مترتباً عليه يعني عدم رفع اليد عنه واللوازم قد يكون من الامور العادية والعقلية وان يكون من الامور الشرعية فان الحكم المحمول على الموضوع اذا كان ثابتاً بالشرع يكون من اللوازم الغير المنفكة عنه مثلاً جواز الدخول في الصلوة للمتطهر من اللوازم المجعولة الشرعية الغير المنفكة عن المتطهر ففي عدم نقض اليقين بالطهارة بالشك في بقائها انا اذا فرضنا ثبوت الطهارة للشاك في بقائها فلازم الشرع اعني جواز الدخول في الصلوة لازم له لا محالة وكذلك لازم الولد البالغ ثلاثين سنة نبات اللحية له فاذا شك احد في حيوة ولده الغائب عنه مدة بلغ ثلثين سنة فمقتضى عدم نقض يقينه بالشك في بقاء الحيوة ترتب اللازم العادي له اعني نبات اللحية وكذلك الامر في ترتب اللازم العقلي فاذا فرضنا اللازم المذكورة لازماً عقلياً او عادياً فمقتضى ما ذكرناه ترتبه عليه في بادي النظر وصرح بذلك البعض ومن لا يحتمل له مثلاً اذا فرضنا كون احد نادراً لارسال الحناء الى ولده اذا التحى فشك في حيوته في وقت لو كان حياً لكان ملتحياً فكما يلزم وجود اللحية لمن كان في حيوته متيقناً كونه ملتحياً فكذلك يلزمه البلوغ بزمان ارسال الحناء اليه لثبوت حيوة الولد الملتحي فيحكم عليه بوجوب الارسال بالحناء وفرق بين القول بكون الاستصحاب حجة من باب العقل والظن وبين كونه حجة من باب التعبد عدم ثبوت اللوازم الغير الشرعية على القول بالتعبد وثبوته على القول الاخر وغيرهما مما يترتب الحكم الحكم الشرعي على ثبوت امر عادي او عقلي بالاصول المثبتة وانكرها **والحق ان القول** بحجية الاصل من باب العقل لا يستلزم القول بثبوت جميع اللوازم حتى اللازم الشرعي المترتب على الامر العادي والعقلي لان دليل الاستصحاب مثبت لما هو من الوظايف الشرعية بلا واسطة بل لان عدم دفع اليد عن اليقين بالشك مخصص بالاثار المهمة الغريبة واللوازم المقصودة مثلاً عند الشك في بقاء الدار المبنية في ساحل البحر باستصحاب البقاء يرتبون على تعمقهم السابق العود اليه وحمل اسباب كان محتاجاً اليه في زمان اليقين بوجوده وايقاع العقد عليه اذا كان هناك من يشتريه او يرهنه ولا يرتبون عليه حمل امتعة يحرزونها فيها مع انه عند اليقين ببقائه كان محرزاً للامتعة او قابلاً للتحرز فيها الامتعة وفي مسئلة استصحاب الحيوة لا يرفع اليد عن ارسال الرسائل اليه وطلبها في محله الى المحل الذي هو فيه ولكن باستصحاب الحيوة لا يرسل اليه مال التجارة ولا يرسل اليه نصيبه من تركه

فى بيت الميت ويطلب من شعر لحيته على تقدير الحاجة اليه ولكن لا يرسل اليه المشط والمقراض لاصلاحهما والحناء للوفاء بنذره **والحاصل** ان للوازم المترتبة على المتيقن منها ما يترتب عليه عند الشك فى بقاء المتيقن وبعضها لا يترتب ولا ضابط لذلك كما فى التشبيهات مثلا يشبه استقامة القامة بالنخل والسرو ولا يشبه بالمنار والعين يشبه باللوز ولا يشبه ببيضة الحمام والحاجب يشبه بالقوس ولا يشبه بالهلال الى غير ذلك من الامثلة ولما كان الامر كذلك لم يتفطن الشيخ الاستاد لذلك فبعد اختياره حجية الاستصحاب من باب التعبد وانكاره لحجية الاصول المثبتة استثنى عنها ما كانت الواسطة خفية واستادنا آية الله الخراسانى استثنى مع ذلك ما كان الواسطة جلية ولم يتبين الضابط للخفاء والجلاء ولا المورد الباقى تحت عدم الحجية ولنا الذلك ضابط غير ما ذكرنا وهو ان يلاحظ فى المقامات ففيما وجدنا الاستصحابين متعارضين فى نظر العرف نقول بعدم ترتب اللازم على المتيقن الملزوم لو فيما لم نجدهما متعارضين فى نظرهم يترتب عليه مثلا استصحاب بقاء الدار المبنية فى ساحل البحر بالنسبة الى جواز العود اليه لا معارضة بين استصحاب البقاء وجواز العود اليه وتهيئة الباب المحتاج اليه بخلاف حمل المتاع اليها لتعارض فيها فان استصحاب البقاء يجوزه واستصحاب عدم صلوح حمل المتاع الى الدار المشكوك الوجود فى ساحل البحر لا يجوزه **لا يقال** انا فرضنا احتمال العدم وانهدام الدار ونا ولم نزله العدم فالدار الصالح لكونها مخزنا يحمل اليها المتاع **وبعبارة اخرى** الشك فى صلوح حمل المتاع اليها مسبب عن وجود الدار وانهدامها فاذا استصحب البقاء يزول الشك عن الصلوح وعدمه فيلزم ترتيب هذا الاثر عليه كسائر الاثار المترتبة عليه **لانا نقول** هذا بالنظر الى التلازم العقلى وهو هنا غير ملحوظ قطعا بل الملحوظ هو النظر العرفى المتفاوت فى المقامات المفرق بين الاثار واللوازم المترتبة **ثم** مقتضى ما ذكرنا من عدم نقض اليقين بالشك قد يتوهم جريانه فى الشك السببى والمسببى فيقع التعارض بينهما ففى الماء المشكوك بلوغه كرا الملاقى للنجاسة مقتضى اليقين بعدم الكرية و الشك فى بلوغه كرا نجاسته بملاقات النجاسة ومقتضى اليقين بطهارة الماء قبل ملاقات النجاسة طهارته فيقتضى سقوطهما بالتعارض والرجوع الى اصالة الطهارة الماء وهذا بخلاف ما لو قلنا بحجية الاستصحاب من باب التعبد فان الاخبار لا يشمل الشك السببى فبعد استصحاب عدم بلوغ الماء كرا يزول الشك عن احتمال الطهارة للحكم بالنجاسة بنفس استصحاب عدم البلوغ

ومثل مسائل الوسائط الى غير ذلك انتهى

كرا فلا يبقى محل لاستصحاب الطهارة للماء قبل ملاقات النجاسة لكن التوهم باطل اذ لا فرق فى ازالة الشك المسببى باجراء الاستصحاب فى الشك السببى بين كون الدليل لحجيته العقل او الاخبار وقد يتخيل ان ذلك مبنى على ترتيب الشمول بمعنى شمول الدليل اولا للشك السببى فيزول الشك المسببى وشمول الدليل لهما دفعة لصدق نقض اليقين بالشك على كل منهما بنهج واحد فيقول من يقول بالتعارض بينهما لاجل ذلك وليس الامر كذلك لا لترتب الشمول نظرا الى ظاهر الدليل بل للترتب بينهما فى وعاء الدهر فان الشك المسببى من حيث كونه مسببا مؤخر عن سببه فيقدم الاستصحاب السببى عليه فى وعاء الدهر ولا فرق فى ذلك بين ان يكون اعتبار الاستصحاب بحكم العقل ومن باب الظن او الاخبار وعلى هذا فالاستصحاب فى الامور الخارجية يقدم على الاستصحاب فى الاثار لكون الشك فيها مسببا عن الشك فيها فالشك فى نجاسة اليد الملاقى للنجاسة مسبب عن الشك فى بقاء الرطوبة المتيقنة فى اليد وباستصحاب الرطوبة يثبت نجاسة اليد بالملاقات فالنجاسة محققة بالملاقات الحاصلة بالوجدان والرطوبة المؤثرة للتنجيس بالملاقات بالاستصحاب ومما اسند لوا به من ان الاخبار لا يشمل الامور الخارجية اذ يبعد ان يكون مرادهم بيان الحكم فى مثل هذه الامور التى ليس حكما شرعيا ليس بسديد لان ترتب الحكم الشرعى على الامور الخارجية بجعلها مما يكون بيانه وظيفة الشارع كما ان الاستصحاب فى الامور الجزئية كطهارة الشيء من حيث ملاقاته للنجاسة وعدمه من حيث كونه امرا جزئيا ليس بيانه وظيفة للشارع وباعتبار ترتب الحكم الشرعى عليه يصير مما يكون بيانه على الشارع والله العالم بحقائق الامور **تخليص تحقيقى** لما كان احد التفاصيل الفرق بين الاحكام الوضعية والتكليفية ونشأ التشاجر فى ذلك عن كون الاحكام الوضعية مجعولة بجعل الشارع او منتزعا من الاحكام التكليفية وكثر فى ذلك المقال والقيل والقال وكتب الافاضل العظام فى المسئلة كتبا لم يكشفوا فيها حقيقة الحال واما الحقير اكشفها بعون الله المتعال وقبل الخوض فى البيان نقول مقابلة الحكم التكليفى لحكم الوضعى يكشف عن تغايرهما مصداقا كما انهما متباينان مفهوما وتسليم التغاير والتباين بكون الحكم الوضعى منتزعا عن الحكم التكليفى فهو منشأ الانتزاع وشئ منتزع منه والحكم الوضعى امر منتزع وتغاير المنتزع ومنشأ الانتزاع بديهى كما فى فوقية الفوق فان ذات الفوق غير الفوقية وعدم كون هذا التغاير مفيدا للاستقلال بل يجتمع مع التبعية لا يرد ما نحن بصدده من اثبات التغاير والتباين المفيد للاستقلال وعدمه

فى الفرق بين الاحكام الوضعية والتكليفية

لانّ انتزاع الفوقية من الفوق وانتزاع القائمية من ذات القائم لا يوجب لتغايرها في الوجود الخارجي بل القائمية والفوقية متحدان في الوجود مع ذات القائم والفوق بخلاف الحكم التكليفي والحكم الوضعي فانّهما مختلفان ومتغايران في الوجود الخارجي يدلّ عليه اختلافهما في الآثار فانّ الحكم التكليفي لا يتوجّه الى غير البالغ العاقل المختار ولا يتنجّز الّا على العالم به المتوجّه اليه بخلاف الحكم الوضعي فانّه يتوجّه الى الصبي والمجنون والنائم والغافل فانّ الصبي والمجنون والنائم اذا كسروا قدح احد او اتلفوا مالًا لاحد يتوجّه اليهم الضمان ولا ينتظر حصول الضمان زمان التكليف بل يؤدّى قيمة المتلف من ماله والامر بالتأدية من ماله متوجّه الى القيّم الشرعي والولي الاجباري او عدول المسلمين عند عدمهم تكليفهم بامر متوجّه اليهم متعلّق بالصبي والمجنون وغيرهما غير التكليف لهما لعدم توجّه الامر التكليفي اليهما ومقالة الشيخ الاستاد بانّ معنى قولنا اتلاف الصبي سبب لضمانه انّه يجب عليه غرامة المثل والقيمة اذا اجتمع فيه شرائط التكليف من البلوغ والعقل واليسار وغيرها ليس بصحيح لانّ الحكم بالغرامة والضمان معناه خروج قيمة المتلف من ماله ولذا يؤدّى عنه الولي الاجباري والقيّم الشرعي بل عدول المسلمين مع فقدهم ولا ينتظرون كبر المتلف بل قوله رحمه الله فاذا خاطب البالغ العاقل المو سرعًا المتلف في صغره بمعنى يعبّر عنه بسببية الاتلاف للضمان لا محصّل له **امّا اوّلًا** فلانّ الامر باداء ما اتلفه في صغره انّما يكون اذا لم يؤدّ عنه وامّا ثانيًا فلانّ ما اتلفه في صغره حيث لم يجز تكليفه بالاداء لا يؤثّر بعد التكليف لو لم يكن عليه شيء كما في سائر التكاليف وغيرها فانّ الامر بالصلوة من اوّل الصغر الى زمان البلوغ لم يقل به احد فكما قلت معنى الضمان الصبي وجوب اداء ما اتلف عند البلوغ يمكنك القول بالامر بما فات عن الصغير من الصلوة الى زمان البلوغ بعد البلوغ فتوجّه الخطاب الى المتلف باداء ما اتلفه في الصغر والصبا وه يدلّ على انّ عليه من الشارع شيء يعبّر عنه بالضمان بسبب فعله الاتلاف في زمان صغره وكيف كان الحكم الاقتضائي للفعل المنقسم الى الواجب والمندوب والاقتضائي للترك المنقسم الى الحرام والمكروه والتخييري المعبّر بالاباحة الخاصّة يتعلّق ويتوجّه الى المكلّف بالبلوغ والعقل والقدرة والعمد والاختيار ويتنجّز بالعلم والوصول اليه ولا كذلك الحكم الوضعي فانّه كالواضعيات للمناصلات لا يتفاوت فيه الاشخاص والحالات لانّ معنى الوضع جعل الشيء كالامور الواقعية فانّ سببية الاتلاف للضمان انّما هو كسببية النار للاحراق اثره لا يتخلّف عنه باختلاف الاشخاص والحالات

فالنّار محرق وان اتحها الصغير او المجنون او المختار او الغافل والمجبور ويترتّب على الحكم التكليفي العقاب على الفعل او الترك على نفس الفعل لا باعتبار امر آخر بخلاف ترك مثل الوضوء الذي مجعول شرطًا والركوع او غيره المجعول جزءً فانّ تركها من حيث ذواتها بل يترتّب العقاب على ترك ما فات بتركها وهو الصلوة اذا عرفت ما ذكرنا وتاملت فيه علمت المباينة والمغايرة الكلّية بين الاحكام التكليفية والوضعية فانّ الاحكام التكليفية انّما هي للارادات ومرادات المولى والشارع على سبيل الاقتضاء والتخيير والاحكام الوضعية بيانات لتنزيل الشيء منزلة المجعول شرطًا او جزءً او سببًا او مانعًا منزلة الشرط والجزء والسبب والمانع الواقعي وان كان بيانه تارة بالاخبار كان يقول الوضوء شرط او الركوع جزء او الغصب مانع او الاتلاف سبب الضمان وقد يكون بالانشاء كان يقول اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم او يقول اركعوا في كلّ ركعة من صلواتكم او يقول اغسل ثوبك النجس اذا اردت الصلوة فيه او يقول لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه وقد اشرنا الى ذلك سابقًا وقد اشتبه على الشيخ الاستاد رحمه الله فزعم ما هو السبب الواقعي عند المولى سببًا جعليًا فقال اذا قال المولى لعبده اكرم زيدًا ان جاءك فهل يجد المولى من نفسه انّه انشأ انشائين وجعل امرين احدهما وجوب الاكرام والآخر كون مجيئه سببًا واراد بهذا المثال اثبات سببية الحكم الوضعي اعني السببية منتزعًا من التكليف الذي هو وجوب الاكرام ولم يلتفت الى انّ هذا الكلام بمنزلة انشاء واخبار وامّا الانشاء فهو اقتضاء فعل الاكرام وامّا الاخبار بسببية المجيء لهذا بالاقتضاء في نظره لا في جعله وبجعله **وبعبارة اخرى** قد يكون الكلام مسوقًا لانشاء الوضع كما في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الخ فانّ معناه انّ الصلوة التي امرتم بها مشروطة بالوضوء وقد يكون الكلام مسوقًا للتكليف مع افادة امر آخر بجزء آخر من الكلام كما في قولك لعبد اكرم زيدًا ان جاءك فانّ الكلام مسوق لافادة التكليف اعني الاكرام والجزء الآخر من الكلام كاشف عن الاخبار بكون سبب اقتضائه الاكرام مجيئه بل موضوعات الاحكام كلّها اسباب للحكم فانّ قول المولى اسق العطشان واطعم الجوعان واكس العريان يفيد كون علّة الحكم فيها وصف الموضوع ولذا تعليق الحكم على الوصف مشعر بعلّيته ماخذ اشتقاق الوصف وبالجملة حكم الوضعي كنفس الوضع وتخصيص اللفظ بالمعنى في الالتزام بتبعية الواضع بمعنى انّ مستعمل الالفاظ كما يلتزمون بتبعية الواضع في استعمال اللفظ كذلك التابعين لطاعة المولى ملتزمون

لا عقاب على تركها م

في ان الاحكام الوضعية مستقلة بالجعل

تنزيل ما وضعه شرطا منزلة الشرط الواقع وما جعله سببا منزلة السبب الواقع الى غير ذلك فكما
ينتص معنى بلفظ فيفهم منه ذلك المعنى فكذلك يجعل السببية لشئ فيجعل على كونه سببا ويجعل لغيره
الشرطية فيجعل على كونه شرطا وهكذا **والحاصل** لا ينبغي الاشكال في مجعولية الاحكام الوضعية
واستقلالها بالجعل ولا فرق في عدم دفع اليد بالشك عن اليقين بين الحكم التكليفي والوضعي
وتوهم كون البقاء على الحكم في الزمان الثاني انما بالدليل المثبت له في الزمان الاول في الاحكام
التكليفية وليس من باب الاستصحاب فينحصر الاستصحاب المختلف فيه بالاحكام الوضعية فاسد لانه مع
دلالة الدليل في الزمان الثاني لا معنى لوجود الشك في البقاء ونحن نتكلم فيما يكون البقاء مشكوكا ولا
يتصور ذلك الا بعدم دلالة الدليل سواء في ذلك الحكم التكليفي او الوضعي فلا وجه لهذا التفصيل و
محصل القول المفصل بوقوع الاستصحاب في الاحكام الخمسة انما هو بتبعيتها وتمثيله بالماء المتغير
بالنجاسة الزائل تغيره من قبل نفسه وتعليله بانه يجب الاجتناب عنه في الصلوة لوجوبه قبل زوال
تغيره فانه مرجعه الى ان النجاسة كانت ثابتة قبله والتغير فكذلك يكون بعده وذلك لان وجوب
الاجتناب ليس حكما تكليفيا بل وجوب شرطي يعني للابدية كما في وجوب مقدمة الواجب الذي بمعنى الابدية
العقلية وهو عبارة اخرى عن الشرطية مع ان لنا ان نقول زوال التغير بازالة الشمس مثلا فان الكر
او الجاري او المطر سببا لطهارة للماء المتغير ونشك في كون الزوال بنفسه مطهرا ام لا فاستصحاب عدم
سببيته استصحاب لا يتبعه ما يكون صورة الحكم التكليفي مثل يجب الاجتناب عنه في الصلوة لان الشك متوجه
الى سببية زوال التغير للتطهير ويجري الاستصحاب في هذا الموضوع لا الشك في بقاء الماء على النجاسة
فتامل وبالجملة لا اطراد لتعبير الحكم الوضعي بالتكليفي في جميع المقامات وفيما يعبر عن الحكم الوضعي بالتكليف
فهو بيان الوضع وليس حكما تكليفيا لان الحكم التكليفي يترتب على تركه العقاب وما يترتب العقاب
على ترك غيره بتركه فهو ليس حكما تكليفيا فان سماه القائل بانتزاع الوضع من التكليف ذلك حكما
تكليفيا فلا مشاحة في الاصطلاح ويكون النزاع لفظيا لكن ليس هذا النزاع مرضيا نسئل الله تعالى
ان يجعل ما نرجوه مقضيا **تخليص تحقيقي** قد اعرضنا عن مقالات الفاضل التوني وما يرد
عليه في دليل التفصيل وما يرد على ما اورد عليه الشيخ الاستاد لانتشاء كثير منها على التكلم في
المسئلة الفقهية التي ليس مبحث الاستصحاب محل ذكرها وقد اشرنا بطلان دعواه بما ذكرنا و
لكن لا يهمنا التعرض لما يرد على الغزالي من حيث نسبة حجية الاستصحاب اليه تارة وقبوله لها

فيما يتعلق باستصحاب حال الاجماع

في غير حجية حال الاجماع ومن حيث دلالة الدليل على خلاف ما نسب اليه ومن حيث التكلم في التوجيه
الذي ذكره السيد صدر الدين وبيان ما افاده الشيخ الاستاد ردا وقبولا لعدم الاهتمام
بشئ منها وانما المهم بيان قوله وهذا دقيق وهو ان كل دليل يضاده نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه
والاجماع يضاده نفس الخلاف اذ لا اجماع مع الخلاف الخ فنقول ان اراد بذلك التضيير المعروف
ما يستلزم من وجوده عدمه فهو ليس بدليل حجة فليس ما يثبت بالاجماع في الزمان الاول مستلزما
لعدمه بالخلاف في الزمان الآخر بيثبت بالاجماع صحة صلوة المتيمم لفقد الماء الى حين وجدانه
في اثناء الصلوة واختلف في الصحة بعد الرؤية لعدم مضادة الخلاف في الزمان الثاني للاجماع في
الزمان الاول وانما يستلزم وجود الخلاف عدم الصحة لو كان ثبوته في الزمان الثاني بنفس الاجماع
وليس كذلك فان الثبوت في الزمان الاول لما بالاجماع ليس معناه ان الاجماع علة محدثة ومبقية
للصحة حتى يكون مرتفعا بالخلاف وبعبارة اخرى الاجماع واسطة في الاثبات لا في الثبوت والاستصحاب
لبقاء المستصحب المتيقن السابق انما يحكم به باعتبار واسطة الثبوت لا الاثبات ولو سلمنا كونه واسطة في
الاثبات ايضا نقول ببقاء علة ثبوته وبقائه وليس الاجماع علة له بل كاشف عن وجودهما ولو فرضنا
الاشكال في الزمان الثاني بعموم النص وعدم التخصيص والتقييد يخرج عن كونه عملا بالاستصحاب
في المثال المفروض لو فرضنا دلالة الدليل على صحة كل ما لكان الدخول فيه صحيحا الى آخره ولا يقطعها
قاطع فلا يحصل شك في بقاء الصحة برؤية الماء في اثناء الصلوة وان احتملنا كون الرؤية للماء في
الاثناء قاطعا يحصل الشك في بقاء الصحة سواء علمنا يكون الحكم بالبقاء مستندا الى الاستصحاب
وان اراد ان واسطة الاثبات في الزمان الاول يجب ان يكون هي الواسطة في الاثبات في الزمان
الثاني فهو انكار لحجية الاستصحاب اذ المعتبر في الاستصحاب هو كون الاعتماد على اليقين السابق
على نقضه بالشك وتسمية غير ذلك استصحابا خروج عن اصطلاح القوم وعلى هذا فلا يحتاج الى
توجيه كلام الغزالي بل الظاهر من جملة كلامه انكار الاستصحاب في تسمية العمل بالعموم استصحابا
على خلاف الاصطلاح والله الهادي الى ما فيه الصلاح والفلاح **تخليص تحقيقي** في تحميل
الفرق بين الشك في وجود الرافع وبين الشك في رافعية الموجود كما في الفرق بين الشك في تخصيص
العام وبين الشك في وجود المخصص فانه يدفع بنفس عموم العام بخلاف الشك في المصداق و
مخصصية الموجود فانه لا يدفع بالعموم وقد صرحوا بعدم حجية العموم في الشبهة المصداقية يعني

انه لا يدفع الشك بالعموم مثلاً اذا شككنا في عالم بانه مرتكب لكبيرة يوجب خراجه عمن يجب اكرامه لا يمكن ان يتمسك بعموم العلماء في اكرام العلماء على وجوب اكرامه لانه لا يوجب زيادة تخصيص في العام بخلاف ما لو كان مرتكباً للصغيرة وشككنا في تخصيص العام بمرتكب الصغيرة بمثل ما خصص بمرتكب الكبيرة يجب في نفيه بعموم العام بخلاف صورة الاولى فانه باصالة عدم ارتكابه الكبيرة يحكم عليه بوجوب الاكرام الصيرورته به عالماً غير مرتكب لكبيرة فيدخل في العموم بملاحظة الاستصحاب بل فول الشك في وجود الرافع عين الشك في التخصيص والشك في رافعية الموجود عين الشك في مصداق المخصص لان المتوضي الشاك في خروج البول منه لا يمكنه دفع شكه بان كل من توضأ فله الدخول في الصلوة فهو شك في حصول التخصيص بحدوث ذلك وعدمه ولا ينفع العمل بذلك العموم الا بعد استصحاب عدم خروج البول بخلاف من شك في كون المذي رافعاً للوضوء ام لا فان التمسك بالعموم هنا لا كونه الالتزام بما قضيته زيادة في التخصيص فيصح لاندفاع الشك بنفس عموم كل من توضأ فله الدخول في الصلوة وكاف في رفع شكه ملاحظة العموم لكن التحقيق انه لا فرق بين الشك في وجود الرافع و رافعية الموجود في جريان الاستصحاب في ذلك لان الشك في رافعية الموجود بالاخرة شك في وجود الرافع فمن شك في ان الرطوبة الخارجة بول او غيره يشك في رافعية الموجود وفي الحقيقة هو شك في حصول الرافع وعدمه فهو بعينه كمن لم ير رطوبة ومع ذلك يشك في حصول الرافع للوضوء وعدمه فكما يجوز له ان يتمسك بعد حصول الرافع او بقاء الوضوء وكذلك يجوز لمن يرى الرطوبة ان يتمسك باصل عدم حصول الرافع لموجود واصل بقاء الوضوء غاية ما في الباب عدم التمسك بالعموم لمن لم ير شيئاً وشك في حصول الرافع لاختصاص التمسك بالعموم بمعنى التخصيص لا لنفي حصول التخصيص بخلاف من رأى الرطوبة فانه يجوز ان يتمسك بعموم من توضأ فله جواز الدخول في الصلوة بناء على جواز التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية لكون التخصيص زيادة في التخصيص بل تخصص له بعنوان المخصص المقطوع اعني البول بنحصر الامر باجراء الاستصحاب في اما التمسك بالعموم لمن شك ان المذي رافع للوضوء ام لا فهو باعتبار كونه تخصيصاً زائداً على رافعية البول للوضوء ولما انجر الكلام الى التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية فلا علينا ان نتكلم فيه بما يليق المقام فنقول العام ما يفيد سريان الحكم في جميع افراد مدخول ما يفيد العموم مثلاً في مثل اكرم كل فقير كلمة كل المفيد للعموم يفيد سريان وجوب الاكرام الى تمام من يصدق عليه انه فقير ولا اشكال في هذا

المثال انه لو شك في ورود المخصص لهذا العموم لتخصيصه بفقراء اليهود فيكون معناه اكرم كل فقير الا فقراء اليهود يتمسك بعموم العام لنفي التخصيص ولا حاجة الى استصحاب عدم التخصيص بل لا يجري الاستصحاب لعدم العلم بورود العام بغير تخصيص متصل بل منفصل واذا كان مدخول ما يدل العموم مجملاً فيكون الشبهة المفهومية مثلاً اذا قال اكرم كل عالم وكونه موضوعاً للفقهاء محققاً وكونه للحكماء موضوعاً بوضع واحد او بوضعين مشكوكاً او قيل اهن كل فاسق وكونه موضوعاً لمرتكب الكبيرة معلوماً وكان وضعه لمرتكب الصغيرة مسكوكاً فلا يمكن التمسك بالعموم في دفع احتمال وجوب اكرام الحكماء او وجوب اهانة كل مرتكب للصغيرة نفياً او اثباتاً لان دلالة ما يفيد العموم منحصر بمدلول مدخوله فاصل البراءة بدفع احتمال الوجوب للاكرام بالنسبة الى الحكماء ووجوب الاهانة بالنسبة الى مرتكب الصغيرة واذا شك في فقر احد او كونه عالماً وهو المعبر بالشبهة المصداقية فلا معنى للتمسك بالعموم لا في اثبات وجوب الاكرام العلم بالمامور به ولا في نفيه لعدم دلالة للعموم على نفي الفقر وكونه خارجاً عن مدلول مدخول ما يفيد العموم بل يتمسك في نفي الوجوب لعدم الدليل على الوجوب وعدم الدليل دليل العدم والاصل برائة الذمة عن الوجوب في الشبهات الوجوبية **وبالجملة** لا يتمسك بعموم العام لاثبات حكم العام في الشبهة المفهومية ولا المصداقية وعلى هذا فمحل النزاع في التمسك بالعموم في الشبهات المصداقية لا يمكن ان يكون في اثبات حكم العام للمشكوك ومحل الشبهة سواء كانت الشبهة مصداقية او مفهومية واما التمسك بالعموم لرفع الشبهة عن المخصص فانه يكون الشبهة مفهومية كما اذا قال المولى اكرم العلماء الا الفساق وتردد الفاسق بين مرتكب الكبيرة ومرتكب الصغيرة معاً او مرتكب الكبيرة فقط فيتمسك العموم لرفع الاجمال فيشمل وجوب الاكرام العالم مرتكب للصغيرة لكون اخراجه من العلماء الواجب اكرامهم تخصيصاً زائداً على التخصيص بالمخصص المعلوم الذي هو مرتكب الكبيرة وهذا معنى قولهم يرتفع اجمال الخاص بعموم العام ولا يمكن التمسك باصل البرائة او استصحاب عدم الوجوب بالنسبة الى مرتكب الصغيرة لشمول العام له والشك في دخوله في المخصص **واما اذا** كانت الشبهة مصداقية بالنظر الى المخصص لا بالنظر الى موضوع حكم العام بان يكون عالم مجهول الفسق بمعنى عدم العلم بكونه مرتكباً للكبيرة فمقتضى وجوب الاكرام العام يجب اكرامه ومقتضى الشك في تحقق المخصص فيه الشك الى وجوب الاكرام الاحتمال تحققه فيكون العبد بالاخرة شاكاً في وجوب اكرام هذا المصداق فيكون كمن لا يشمله دليل وجوب الاكرام اذ الشك في دخول شيء في افراد العام او افراد المخصص يسقط دلالة كل منهما على دخوله في حكمه فلا بد من الرجوع الى دليل

آخر او اصل يجري في المقام والدليل بالنسبة الى هذا المصداق نفيًا او اثباتًا مفقود فالتمسك باصل البرائة عن وجوب الاكرام او عدم الدليل دليل العدم ولو قيل الاصل عدم ارتكابه للكبيرة واجراء الاصل يدخل المشكوك في افراد العام فيتمسك به لوجوب الاكرام قلنا لا سبيل الى ذلك لان العام المذكور بعد التخصيص يتحصل منه انه يجب اكرام العالم الغير المرتكب للكبيرة والشاك في عالم بكونه مرتكبًا لها وعدمه ارتكابه لها لا يقين له بموضوع الحكم الوجوب في زمان حتى يمكنه استصحابه فانه ابدًا الى حين شكه ما علمه عالمًا غير مرتكب للكبيرة حتى يجوز له الاستصحاب **فان قلت** نفس ارتكابه للكبيرة امر حادث والاصل عدمه وكونه عالمًا معلوم بالوجدان فيتحقق الحكم بالوجوب لانه بالوجدان غير مرتكب بالاصل كما في مستصحب عدم الكرية الملاقي للنجاسة فانه يحكم عليه بالنجاسة والنجاسة حكم لماء غير كر لاقاه النجاسة فيحكم بالنجاسة لكونه ماء ملاقيًا للنجاسة بالوجدان غير كر بالاستصحاب **قلت** الحكم بالتنجس في المثال محمول على الماء الغير البالغ كرًا واليقين بوجود ماء غير بالغ للكرية امر متيقن قبل زمان الشك والملاقات علة لحصول الحكم بالتخصيص بخلاف المثال فان زيد العالم المشكوك ارتكابه للكبيرة لم يكن زمان يعلمه الشاك رجلًا عالمًا غير مرتكب للكبيرة اما زمان صدق العالمية عليه فعدم ارتكابه للكبيرة غير نافع ولما كان بعد صدق العالم عليه لم يكن زمان يعلمه الشاك في ارتكابه للكبيرة عالمًا غير مرتكب لها **وبعبارة اخرى** الماء المتيقن عدم كريته كان قبل الشك في الكرية ماء يتنجس بالملاقات ولم يتغير هذا الموضوع عند الشك في كريته فيحكم عليه بانه يتنجس بالملاقات وقد وقعت فحصلت النجاسة وليس الامر في العالم المشكوك عدم ارتكابه في زمان علمه كذلك اذ متى ما صدق عليه العالم فهو مشكوك الارتكاب للكبيرة **نعم لو كان** الحكم بوجوب اكرام العالم ابديًا وكان العالم المذكور معلوم الخلو عن ارتكاب الكبيرة وشمله الحكم ثم شك في حدوث الارتكاب لها يجوز احرازه بالاصل وشمول العام له لكن مسئلة التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية من قبيل الاول لا من هذا القبيل وعلى هذا يظهر ما في كلام شيخنا الاستاد بقوله نظيره ما علم تخصيصه بمرتكب الكبائر وشك في تحقق الارتكاب في عدمه في عالم فانه لولا احراز عدم الارتكاب بالاصل لما لعد التي مرجعها الى الاستصحاب المختلف فيه لم ينفع العام في ايجاب اكرام ذلك المشكوك **توضيح** ذلك ان ظاهر العبارة يفيد كون المثال من قبيل الشبهة المصداقية فيه اولًا يجري فيه الاستصحاب وليس المثال من قبيل الفرض الذي اشرنا اليه بقولنا نعم لو كان للحكم باكرام العالم والله الهادي الى

حقايق العوالم **تخليص تتميمي** يظهر مما حكاه الشيخ الاستاد عن المحقق السبزواري ان الشك في وجود الرافع نقض لليقين بالشك المنهي عنه واما الشك في رافعية الموجود بسبب الشك في المفهوم للاجمال او في مصداق الرافع فليس فيه نقض اليقين بالشك بل نقض باليقين بما شك في كونه رافعًا ولم نجد معنى محصلًا لهذا الكلام لان قبوله لكون الشك في وجود الرافع لو لم يعمل باليقين يصدق نقض اليقين بالشك مستلزم لقبوله في الشك في الرافعية للموجود اذ وجود الشيء اذا لم يكن معلوم الرافعية ليس وجود الرافع المعلوم حتى يقال باليقين بالرفع والمقصود من عدم نقض اليقين الا بيقين مثله ان اليقين لا ينقض بالشك في بقائه على ما كان برافع او بانقضاء الا بيقين مثل اليقين السابق في وصف الانكشاف على خلاف ما كان من وجود او عدم فان كان اليقين متعلقًا بوجود امر لا برفع اليد عن بقائه على الوجود الا بيقين مثل اليقين السابق في انكشاف على العدم وان كان متعلق اليقين عدم شيء لا يرفع اليد عنه بالحكم بالوجود الا بيقين مثل اليقين بالعدم في الانكشاف به وقد حققنا آنفًا ان الشك في رافعية الموجود راجع بالاخرة الى الشك في وجود الرافع فاليقين بما شك في رافعيته ليس يقينًا بالرافع واللازم في رفع اليد عن شيء يحتاج الى الرافع حصول اليقين بالرافع لا اليقين بوجود مشكوك الرافعية **وبالجملة** لم اجد تحقيقًا في كلام هذا المحقق الدقيق ولا في كلام المحقق الخوانساري من ارجاع الاحكام الوضعية الى التكليفية الاقتضائية والتخييرية ومن حيث التفصيل بين الحكم الشرعي والامر الخارجي مثل رطوبة الثوب يظهر ما في كلامهما مما ذكرنا هنا وما تقدم في اول المبحث فلا نطيل الكلام بتوضيح ما فيهما وما في كلام الشيخ الاستاد والله الهادي الى سبيل الرشاد **تحليل تحقيقي** فيما يتعلق بتنبيهات الاستصحاب في كلام الشيخ الاستاد رحمه الله قسم التنبيهات الى ما يتعلق بالمتيقن وما يتعلق بدليل الدال عليه وما يتعلق بدليل الدال عليه وما يتعلق في بقائه وجعل المتيقن الكلي تارة في فرد شك في بقائه واخرى تردد بين ما هو باق جزمًا وما هو مرتفع كذلك وثالثة باعتبار قيام ما يبقى به الكلي مقام الفرد المرتفع جزمًا والتحقيق ان يقال لا يجري الا في الكلي بوجه من الوجوه اما في الاول منها فلان كلي الموجود في ضمن الفرد يستند الشك في بقائه اما الى الشك في استعداده للبقاء او الى وجود الرافع وعلى التقديرين لا مجال لاستصحاب الكلي لان الكلي الموجود في الفرد المشكوك بقائه لعدم استعداده للبقاء او لوجود الرافع له ان

في بيان ما يتعلق باستصحاب الكلي

فرضنا الاغماض عن بقاء نفس الفرد فلا يكون الكلي باقيا قطعا وان لم نغمض عنه وحكمنا ببقاء الفرد فلا حاجة الى استصحاب الكلي لان استصحاب بقاء الفرد عين استصحاب الكلي **واما الثاني** منها فلان استصحاب الكلي مع تردده بين ما يبقى سنة ويرتفع بعده وما لا يبقى الا برافع فيحصل المتيقن السابق وجوده فيما يبقى سنة قطعا مع الشك فيما وجوده يبقى بعد السنة فبعد السنة لا يمكن الحكم ببقاء القدر المشترك اذ القدر المتيقن من وجود الكلي ما يبقى السنة ولو مع الزيادة **وبعبارة اخرى** المتيقن السابق ما يبقى سنة لا بشرط عدم الزيادة وبعد السنة يرتفع هذا المتيقن الذي هو ما يبقى سنة لا بشرط عدم الزيادة فلا يبقى الكلي المتيقن لانه بوصف كونه حيوانا يبقى سنة مرتفع قطعا وبوصف كونه حيوانا يبقى بعد سنة كان مشكوكا ولا حاجة الى دفعه باصالة عدم حدوثه لان الشك في وجوده اصلا الموجب لعدم العلم بتحققه كاف في عدم حصول اركان الاستصحاب على اليقين السابق **فان قلت** وجود الحيوان المردد بين البق والفيل متيقن وهو القدر المشترك فيستصحب ما هو المردد بين البق والفيل **قلت** ليس الى ذلك سبيل لان زمان الشك الذي هو بعد السنة الكلي المردد بين البق والفيل مرتفع قطعا لعدم التردد بعد سنة في وجود الحيوان المردد بين البق والفيلة والسر في ذلك اختصاص اليقين قبل مضي سنة بوجود حيوان يبقى سنة لا بشرط عدم الزائد وهذا المعنى بعد السنة مفقود **لا يقال** تقييد المتيقن بما يبقى سنة لا بشرط عدم الزيادة امر لا يتعقله العرف بل القدر المشترك بين البق والفيل هو وجود الحيوان وهو المتيقن عندهم من غير تقييد بذلك القيد وان لم يرتبوا آثار كل منهما ويرتبون آثار القدر المشترك لو كان له اثر **لانا نقول** ما قرع سمعك من مسامحة العرف في الموضوع لا ربط له بالمسامحة في وصفه باليقين والمتيقن فان اليقين بالشيء عبارة عن الكشاف على ما هو عليه فلا محالة المتيقن هو الكلي المردد وبعد انقضاء السنة لا يبقى هذا الترديد فلا يبقى الكلي المردد **واما الثالث** منها اما في الاول من قسميه اعني الفرد المحتمل وجوده مع الفرد المتيقن الارتفاع في زمان الشك فلان احتمال الوجود هنا معناه اختصاص اليقين بفرد يرتفع في زمان الشك واحتمال وجود ما يبقى بعد ارتفاعه هذا الفرد غير متيقن بل المتيقن عين الفرد المتيقن ارتفاعه في زمان الشك في بقاء الكلي وفي الحقيقة هذا يرجع الى القسم الاول الذي يكون المتيقن هو الكلي المنتفي بانتفاء الفرد المعلوم وليس من قبيل القسم الثاني من الاقسام الثلاثة ونظيره يرد ليس على ما ينبغي **اما في الثاني** من قسميه اعم من ان يكون احتمال البقاء بعد انتفاء الفرد المتيقن بوجود الفرد البدلي او المقارن لانتفائه فالامر اوضح وبما ذكرنا يظهر ما في كلام شيخنا

الرابع من اقسام استصحاب الكلي

الاستاد **اما في القسم الاول** من استصحاب الكلي فلان الفرد لو فرضناه غير باق فلا استصحاب لانتفاء الكلي بانتفاء الكلي مثلا لو فرضنا اليقين بالحدث في ضمن البول فبارتفاع الحدث بالوضوء لا يبقى محل لاستصحاب الكلي الذي في ضمنه وقبل الوضوء فالحدث متيقن البقاء ولو فرض الشك بسبب الوضوء بالماء المشتبه فاستصحاب الحدث استصحاب لنفس الفرد ولو فرض وجود الكلي في ضمن ما لا يعلم استعداد بقائه مثل الحيوة في البق نشك في ارتفاع البقاء لانقضاء الاستعداد فبناء على جواز الاستصحاب في الشك في المقتضي فاستصحاب الحيوة ليس وراء استصحاب بقاء البق وكذلك العكس **والحاصل** لا معنى لاستصحاب الكلي في هذا القسم **واما القسم الثاني** فلما تقدم من عدم بقاء الموضوع المتيقن السابق في مثال البق والفيل واما المثال المذكور في كلام الشيخ الاستاد المشار اليه بقوله كما اذا علم بحدوث البول او المني ولم يعلم الحالة السابقة وجب الجمع بين الطهارتين فاذا فعل احدهما وشك في رفع الحدث فالاصل بقائه الخ ففيه اولا ان التقييد بعدم العلم بالحالة السابقة لم يعلم وجهه **لانا اذا** لو فرضنا العالم بالحالة السابقة على اليقين باحد الحدثين متطهرا فلا شك في ان اليقين بالطهارة يرتفع وينتقض باليقين بحصول احد الحدثين ولو فرضنا الحالة السابقة محدثا بالبول فلا ينقلب اليقين بالحدث البولي باليقين باحد الحدثين بمعنى عدم تأثير اليقين بالحدث البولي السابق لانا اذا فرضناه رافعا للحدث البولي بالوضوء يبقى الشك في بقاء الحدث الكلي بسبب احتمال الحدث الجنابة بما يراه بعد العلم بحدث البول من السابق واصل عدم حدوث الجنابة بحدوث ما حدث معارض باصل عدم حدوث البول بحدوث ما حدث وبالاخرة يحصل له العلم الاجمالي بوجود الحدث المردد بين الاكبر والاصغر ولا يرتفع هذا العلم الا بالموافقة القطعية وكذلك الامر اذا فرضناه عالما بالجنابة سابقا وحصل له شك في كونه بولا او منيا لكن لا يجب الا الغسل لارتفاع الحدثين بغسل الجنابة ولو قيل ان التقييد بعدم العلم بالحالة السابقة لاخراج هذه الصور قلنا فكان عليه ان يقول ولم يعلم الحالة السابقة بالجنابة ولعل الاسقاط سهو من قلم الناسخ **وثانيا** عدم جواز الدخول ليس اثر الكلي الحدث المردد بل اثر الحدث الاصغر تارة والاكبر اخرى ولا يرتفع الحدث الاكبر برافع الحدث الاصغر ولا العكس الا في الجنابة بدليل خارج ولهذا يجب الجمع بين الوضوء والغسل اذا لم يعلم الحالة السابقة وعلم كونه محدثا بالاصغر فانه لو توضأ ولم يغتسل لم يجز الدخول في الصلوة لانه في الواقع لو لم يكن جنبا لم يرتفع حدثه بالغسل فلا محالة ليس ذلك من آثار الحدث

الكلي بل هو من اثر العلم الاجمالي باحدهما المتوقف حصول الموافقة القطعية بالجمع بينهما وعلى القول بكفاية عدم المخالفة القطعية بفعل احدهما مخيرا ولم يقل من قال بعدم وجوب الموافقة القطعية في الشبهة المحصورة بوجوب الطهارتين لا لاستصحاب الحدث الكلي ولم ينشأ ذلك عن كلي قوله بكفاية عدم المخالفة القطعية والسر في ذلك ما قدمنا من عدم بقاء المتيقن السابق الذي هو الحدث المردد بين الاصغر والاكبر بعد فعل احدهما وان قلنا بكون عدم جواز الدخول في الصلوة اثرا للحدث الكلي وبعبارة اخرى عدم جواز دخول في الصلوة ليس اثرا للحدث المردد بين الاصغر والاكبر بل اثر الحدث الاصغر وجوب الدخول فيها بالوضوء واثر الحدث الاكبر وجوب الدخول في الصلوة بالغسل وعدم جواز الدخول في الصلوة لازم لكل واحد عقلا وليس اثر الشرعي للحدث المردد بين الاكبر والاصغر ولو سلمنا كونه اثر الحدث المردد فالمتيقن السابق مقطوع الارتفاع عند فعل احد الطهارتين وهذا واضح للمتامل ولا يحتاج الى برهان **واما** تجويز جريان الاستصحاب بعد منعه في احتمال التبدل وحدوث ما كان مقارنا لارتفاع الفرد السابق في صورة مسامحة العرف في ذلك بحيث تعد كالمستمر الواحد وتمثيله لذلك بالسواد الشديد واحتمال تبدله بالبياض والمرتبة الضعيفة من السواد بكثير الشك الذي يشك في زوال الكثرة او تبدله الى مرتبة اضعف من الاول فلا مناسبة له بمحل الكلام الذي هو استصحاب اصل الكلي المعلوم ارتفاع فرد منه وحدوث فرد آخر مقارنا او تبدله بفرد آخر والمثالان ليسا كذلك لان التبدل السواد الى البياض والثاني زوال الكثرة الشك لم يوجب القطع بارتفاع فرد منه ومع فرض القطع بزوال السواد كيف يستصحب وجوده وهكذا مع القطع بزوال الكثرة الشك كيف يستصحب كثرته **الحاصل** ان الاستصحاب الكلي باقسامه المتصورة المذكورة في كلام الشيخ الاستاد لم اجد له محصلا ولا فرعا فقهيا يتفرع على ذلك ومثال استصحاب الحدث المردد بين البول والمني قد عرفت حاله **واما الكلام** في استصحاب كلي النبوة وما قال المحقق القمي وغيره في هذا الباب في جواب الامام عليه السلام عن الجاثليق واستدلاله به وما ذكره شيخنا الاستاد فتحقيق الحق فيه يحتاج الى مقدمة وهي انه قد عرفت فيما تقدم منا حجية الاستصحاب مطلقا حتى في الشك في المقتضي والامور الخارجية وان الاستصحاب الكلي لا معنى له ولا دليل عليه وله وعلى هذا فلا بد لنا اولا من تشخيص لمراد المستدل بالاستصحاب ثم الجواب عنه فنقول استدلال المستدل به لمقصدين يتفرعان على الاستدلال بالنبوة الخاصة

دون الكلي النبوة احدهما بيان ثباته على النصرانية في مقابلة من يقول بنسخ تلك الشريعة **ثانيهما** مطالبة الدليل على نقض اليقين بالشك المسلم عنده بلزوم على كل مسلم لعدم دليل على الاسلام للمسلمين وان كان نظره نظر حمقاء وفاسد كالفحشاء وحاصل كلامه ان نقض اليقين باليقين لا بالشك امر عليه تمام العقلاء من اهل الاديان وغيرهم من نوع الانسان بل مجبول به كل حيوان واليقين بنبوة عيسى المسيح امر لا ينقطع بنبوته قطعا كما هو الشأن في كل من يعقبه بنسخ لشريعة اخرى فانها باقية في محافظة الاوصياء والاولياء ونوابهم الى حصول اليقين بنسخ تلك الشريعة بالبراهين المقررة لذلك ولا ينقطع بموت ذلك النبي **وحينئذ** ان فرضنا التسليم بحصول الشك بظهور محمد صلى الله عليه واله وسلم في بقاء شريعة عيسى فلا علينا شيء حيث كنا المعتقدين بها وعلى فرض حصول الشك ليس علينا نقض اليقين بالشك ورفع اليد عن اليقين به وعلى المسلمين ايضا العمل بشريعة عيسى المسيح لان نبوة عيسى وبقاء شريعته الى ظهور ثبوت الناسخ امر ثابت قطعي عندهم لم يكن لهم شك في ذلك الى زمان ظهور محمد ولما رأينا ان ادلتهم على نسخ تلك الشريعة غير وافية لاثبات الامر على القطع فلا يقين لهم على نسخ تلك الشريعة وحينئذ نا قضين يقينهم السابق بالشك الحاصل بنفس الظهور الغير المرتفع بما زعموا دليلا هذا حاصل كلام الكتابي من غير حاجة الى توضيح ترديد وتربيع والجواب عن ذلك بالمناقشة في الاستصحاب في غير ما علم استعداده للبقاء غير رافع لما عند الكتابي من مسلمات العقول وهو حجية مطلق الاستصحاب لا بغير ذلك من الاجوبة بل الحق ما اجاب به الامام عليه السلام عن سؤال الجاثليق ويستفاد منه فوائد **احدها** تصديقه حجية الاستصحاب حيث انه قرره على استدلاله بالاستصحاب ولم يرد عليه بعدم حجيته في الشك فيما لم يعلم مقدار استعداده بقائه ولا انكر عليه ان الاستصحاب في العقائد غير جار لوضوح ان الكتابي لم يقل باستصحاب بقاء الاعتقاد المعلوم ارتفاعه بالشك بل ادعاء بقاء الشريعة الثابتة وعدم نسخها بحكم الاستصحاب وعدم نسخ الشرائع بمجرد الاحتمال والشك ولا ناقشه بان الاستصحاب لا يجري الا بعد الفحص وبالفحص يرتفع الشك الى غير ذلك من الامور الذي تمسك به المجيبون عن الكتابي بعدم جريان الاستصحاب **ثانيها** افادة امر عقلي يحتاج اليه كل نبي غير خاتم الانبياء يتوقف ادراكه الى التنبيه وهو اشتراط نبوة كل نبي بالاخبار بمجيء محمد خاتم الانبياء وذلك لان جواب كل نبي عمن تعرض على نبيه بنقصان احكام

شريعته اذا فرض الاعتراض عليه بذلك منحصر بان يقول يأتي من هو مكمل للدين والشريعة وهو محمد
فيكون البشارة بمجيئه من جملة ما يجب على كل نبي بل نفس البشارة تشويق اهل الديانات بذلك امر
لازم على كل نبي وعلى هذا نعني قوله ع كافر بنبوة كل عيسى الخ معناه كافر بنبوة كل نبي لم يقر بنبوة
محمد ص وعبر بعيسى لمناسبة المقام وكونه مذكورا في الكلام **والفائدة الثالثة** الاشارة
الى خاتمية محمد صلى الله عليه وآله اذ ليس على كل نبي الاقرار بنبوة غير خاتم الانبياء المكمل الاديان
والرابعة قبول ما ادعى الجاثليق من كون الاثبات عليه كما هو على المسلمين حيث استدعى الشاهدين من
من غير المسلمين على بيان اقرار عيسى بنبوة محمد ص وزعم ان ادعائه لبقاء شريعته مثل ادعاء المسلمين
لنسخ شريعته يحتاج الى اقامة البرهان لكونه مدعيا وقد اعترف اولا بان قطع الدعاوى يكون
بشاهدين من غير من يشترك في الدعوى مع المدعي فقال وسئلنا مثل ذلك من غير ملتنا ولم
يتفطن بان بعد اقامة الشاهدين المدعي يصير محكوما بوجوب التصديق ولا يبقى له محل لاقامة
الشاهدين وقد فهم ع جاثليق بان اخبار موسى بمجيء عيسى مع اخباره بمجيء محمد ص بعد لا ينفع
في اثبات مدعاه بقوله ع كافر بكل عيسى لم يقر اي كل نبي لم يقر بنبوة محمد ص وكان فيه اشارة
الى ان موسى مخبر بمجيء محمد ص بعد عيسى وفهم جاثليق ان يسئله عن شاهدين عن غير ملته على
اقرار موسى بذلك لياتي بما اتى به من خواص عيسى وحاصل جواب الامام ع بعد قبول جواز
الاستدلال بالاستصحاب في عدم النسخ افحمه بان الاستصحاب دليل حيث لا دليل ونحن نقطع
بوجود الدليل الذي هو اقرار عيسى بمنسوخية شريعته وقد اثبتنا اقرار عيسى بشاهدين مرضيين
عند الخصم وعلى هذا فجواب من قال نحن قائلون بنبوة عيسى اقر بنبوة نبينا راجع الى ما استقلا
من الرواية مع قصور في افادة المراد المتوجه اليه المحدث بان الجزئي المعين لا يتردد في وصفه
المعلوم **ومما ذكرنا** كله يظهر ما في كلمات شيخنا الاستاد في مسئلة الجواب من استصحاب
الكتابي ان استصحاب عدم نسخ الشريعة غير جائز المشار اليه بقوله وبما ذكرنا يظهر انه لو شك
في نسخ اصل الشريعة لم يجز التمسك بالاستصحاب الخ ولم اجد من استفاده من الرواية ما استفدت
منها ولا من اجاب عن استدلال الكتابي بالاستصحاب بما ذكرت فيما اعلم ولي جواب آخر مقتبس
عن الجواب المذكور في الخبر غير ما فيه وهو ان الاستصحاب دليل حيث لا دليل واستدلال الكتابي
بالاستصحاب ان كان لابطال معتقد المسلمين فهو فاسد لكونه دليلا حيث لا دليل والادلة

في بيان الفوائد الاربع المترتبة من جواب ما ذكره الجاثليق

القاطعة من المعجزة الباقية اعني بها القرآن وغيرها مما يثبت بالتواتر ومشاهدة الحاضرين
لها في زمانه مع كمال مشاقتهم في ذلك بحيث لم يقدر احد منهم على انكارها اوجب القطع بنسخ
شريعة عيسى الناسخ لشريعة موسى وهكذا وان كان لاسكات المسلمين عن الاعتراض على اختياره شريعة
عيسى فهو افسد اذ وجود الشك لمن يرى المعجزة الباقية ويسمع الاخبار المتواترة بصدور المعجزات مع
التحدي عن نبي المسلمين وخاتم النبيين ص لا يمكن الا بالعناد واللجاج وكثرة الاعوجاج كما يدل
قول الله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم او القصور في الفحص وترتيب المقدمات المنتجة
لرفع الشك والارتياب المحقق لنقض اليقين باليقين المخرج للمقام عن جواز التمسك بالاستصحاب
والله الهادي الى ما هو الحق والصواب **تخليص تحقيقي** في استصحاب الزمانيات كلمات
لشيخنا الاستاد لم نعرف جملة منها وقبل توضيح ما فيها نذكر مقدمة لا بأس بالاشارة اليها
وهي ان الزمان امتداد موهوم من حركة فلك الافلاك ويعتبر وجودها على اقسام ينقضي بعضها
الى ما لا يقبل التصور وهو الآن كما انه في الاجسام يؤول الامر الى الجوهر الفرد والجزء لا يتجزى
على القول به فان حركة الفلك اذا اعتبر كلها امرا واحدا وقت الاعتبار اعم مما سبق ويلحق يسمى
زمانا ووقتا واذا اعتبر مقطعا يسمى قطعة منه قرنا وقطعة منه شهرا واخرى اسبوعا واخرى يوما
ويقسم اليوم ليلا ونهارا والنهار فجرا وفلقا وضحى وزوالا وعصرا والليل شفقا وفجرا كاذبا
واجزاء الليل والنهار منقسما الى اربع وعشرين ساعة كل ساعة منقسما الى ستين دقيقة كل دقيقة
منقسما الى ستين ثواني الى ان يصل الى ان يمضي او يستقبل والحال الذي لا يتصور له وجود الا بلحاظ
مروري في حال اللحاظ وكل ذلك امور متعددة خارجية يعتبر العرف كل واحد منها كالشيء البسيط
ولذا يعتبر مدة الاجارة والنكاح المنقطع والحبس المغي بمضي زمان معلوم شيئا واحدا موجودا
فعليا يصح بذل المال في مقابله وبدون الاعتبار يكون بذل المال في مقابلة شيء غير متمول
نظير بذل المال في مقابل قشر الجوزة واللوزة او من السعف شوكة **والحاصل** ان اعتبار النهار
والليل عند العرف امرا واحدا بسيطا في هذا اللحاظ وان كانا ذوا الاجزاء بملاحظات اخر ليس قابلا للانكار
بل بعيد التامل في ذلك عن خيالات اهل السوداء وعلى هذا فلا معنى لاستصحاب نفس الزمان اذ الجزء
السابق على الجزء المشكوك معلوم العدم لا يمكن تصور بقائه واستصحاب الليل والنهار لا ينافي اعتبار
الزمان ليشكل تصور الاستصحاب فيه وقول الاخباريين يكون استصحاب الليل والنهار من الضروريات

فيما يتعلق باستصحاب الزمان والزمانيات

ليس استصحابا لنفس الزمان بل لا احد من قال باستصحاب نفس الزمان في مقابل الزمانيات والامور
المقيدة بالزمان سوى الشيخ الاستاد رحمة الله عليه هذا حال الزمان واما الزمانيات وهو
ما يحصل وجوده تدريجا كالحركة والتكلم والكتابة ونبع الماء وسيلان دم الحيض وامثال المذكورات
باعتبار وجود كلها كالبسيط المفروض اعتباره في الزمان بغير لازم بل هو امر واحد مستمر بحسب
الاستعداد الواقعي لها فان الحركة الموجودة بالمحرك قسرا يختلف قسر القاسر فهي كالشك في بقاء
الحيوة للحيوان المشكوك في استعداد عمره والكتابة الحاصلة بداعي بيان مراد ويمكن احتياجه الى كثرة
الكتابة وقلتها والتكلم الحاصل بداعي بيان المراد بكلمات يسيرة وكثيرة ونبع الماء المشكوك استعداد منبعه
وكذلك سيلان دم الحيض المختلف باختلاف الاشخاص مزاجا وعمرا وبالجملة كلما كان من هذا
القبيل فالشك منه شك في المقتضي ومقتضى كلام الشيخ الاستاد في اختياره حجية الاستصحاب في
الشك في الرافع عدم جريانه فيها ودعواه استصحاب قدر المشترك بين قليل الاجزاء وكثيرة قد عرفت
فيما قدمناه في استصحاب الكلي سواء فرضناه من القسم الثالث والقسم الاول ودفعه ما اعترض
على نفسه بكون الامثلة عن مقولة القسم الثالث بكونها من قبيل القسم الاول لا ينفعه لما قدمناه
واما الامور المقيدة بالزمان كالجلوس الى ظهر الجمعة فبعد حصول الزوال لا يمكن الشك
في وجوب الجلوس بعد الظهر الا بفرض الشك من جهة حصول الظهر الذي معناه سير الشمس الى
دائرة نصف النهار وعدمه وحينئذ يخرج الكلام عن فرض الشك في بقاء الوجوب بعد
الظهر ويكفي في هذا اصل عدم البلوغ الشمس الى دائرة نصف النهار واصالة بقاء وجوب
الجلوس والظاهر ان المعاصر للشيخ الاستاد القائل بمعارضة الاستصحابين في غير الصور
المزبورة اي المقيد لما تقدم من ان الجلوس المقيد امتداده الى الزوال لا يمكن الشك في بقاء
وجوده بعده وقول المعاصر في تقريب تعارض الاستصحابين بانه اذا علم بوجوب الجلوس الى
الزوال ولم يعلم وجوبه بعده كاشف عن اجمال المامور به ووجود القدر المتيقن له وعلى
هذا فالوجوب ليس مقيدا بالزوال بل الزوال المجعول الغاية اعني الزوال معلوم للمامور لا المجعول قيدا
معلوم له حتى لا يتصور الشك في بقائه بعده وحينئذ فقوله الاول بقوله بان لو حظ وجوب الجلوس المقيد
الى الزوال الخ لا يناسب مراد المعاصر على الشق الثاني الذي فرض الزمان ظرفا لا قيدا فالمعارضة بين الاستصحابين
مبني على القول بالتعارض بين الاصل السببي والمسببي واما على القول بتقدم الاصل السببي لكون الاستصحاب
رافعا للشك في المسببي فلا يجري الاستصحاب في بقاء الوجوب لكونه مسببا عن الشك في مقدار اقتضاء عدم

الوجوب

كتابخانه آستان قدس مشهد

الوجوب الى الوجود ولم يثبت الرافع له الا القطعة المعلومة من الزمان المعلوم كونه ظرفا للمامور به لا
قيدا له وبالجملة كلمات شيخنا الاستاد في كلام معاصره لم اجد له محصلا والقصور في ادراكي ونرجع
الى الله القادر على ازدياد فهمي وانهما كي تخليص تحقيقي قد يطلق على عدم التكليف والبرائة
استصحاب حكم العقل وهو اطلاق مسامحي ولعله باعتبار معنى اللغوي للاستصحاب بمعنى ان ملاحظة عدم
التكليف الازلي الذي يحتاج انقلابه الى الوجوب الى علة الوجود مصاحب للعاقل الى ان يثبت وجود العلة بل
معنى عدم الدليل دليل العدم هو ايضا يراد به هذا المعنى فان الدليل ما يوصل الطالب الى المطلوب فحيث
لا دليل فلا موصل الى المطلوب هو عين اعتبار العلم بالتكليف في كونه تكليفا تاما اذا الحكم الواقعي ای مراد
المولى من العبد اذا لم يصل اليه وجوده كالعدم في عدم وجوب الاتيان به والحاصل ان القائل بان استصحاب
حكم العقل عبارة عن البرائة وعدم التكليف ان كان مراده الاستصحاب المصطلح فلا معنى لان اصل البرائة بنفسها
قاعدة مستقلة واصل متأصل في الاصول العملية في مقابلة الاستصحاب قد اشار الشيخ الاستاد الى ما اشرنا
اليه ملخصا بما لا مزيد عليه لمن يرجع الى كلامه الشريف واما الملازمة استصحاب حكم العقل في غير هذا
المورد واعتراض المعترض على من خص استصحاب حكم العقل باستصحاب البرائة وعدم التكليف وعدم جريانه في الوجودي مثل
حرمة التصرف ووجوب رد الوديعة اذا شك في وجوبه بسبب الاضطرار والخوف في التكليفات ومثل
شرط العلم للتكليف في الوضعيات فهو ناش عن الغفلة عن حقيقة حكم العقلي والحكم الشرعي ولا علينا من بيانهما
تنبيها للغافلين وتعليما للجاهلين فيما نقول لا يدرك العقل الا الحسن والقبح والابدية والملازمة بين
الشيئين والاشياء والوجوب للوجود والامتناع والامكان ولا معنى لحكم العقل الا ادراك هذه الامور
في موضوعاتها ومحالها وموارده فلا يدرك العقل الا قبح الظلم والعدوان وحسن الاحسان ورد الوديعة و
الابدية باتيان المقدمات لاخذ النتايج الى اخر مدركاتها ومعنى ادراكه حسن الشيء ان فيه مصلحة ومنفعة
يوجب اقتضائه وارادته للمولى عن العبد كما ان حكمه بالقبح ادراك مفسدة يوجب ارادة المولى تركه من
العبد ويدرك ايضا حسن اطاعة المولى فيما اقتضاه ويدرك ايضا ان العبد يلزمه الاطاعة للمولى فيما اقتضاه
الا بقبحه في تركه كما في المندوبات ويحصل من جميع ذلك تحريم التصرف في مال الغير مطلقا وفي جميع الموارد
لوجود ما يوجب الاقتضاء للمولى تركه واقتضاء المولى للترك ملزم للتعبد به الا في مورد تجويزه الترك اعم
من ان يكون ذلك في كيفية اقتضائه كالمكروهات والامر الخارج عن اصل الاقتضاء كالاضطرار والخوف و
بحكم العقل بحسن تخفيف التكليف من المولى للعبد في مورد الاضطرار والخوف وربما يرى على المولى امر الازم
كوجوب اللطف وامثاله الكاشفة على العبد امر الازما كالاطاعة للمولى وشكر المنعم على المنعم

المنعم عليه في تمام هذه الموارد موضوع حكم معلوم لا ستر عليه في جهة من جهاته ولا ترديد له في خصوصية من خصوصياته وادراكه لزوم الاطاعة للمولى على العبد معناه الابتلاء بالعقاب في ترك المأمور به وفعل المنهي عنه ومعنى ادراكه الامر اللازم على المولى بالنسبة الى عبده ان في تركه ارتكاب للقبيح اللازم تقبيح للعقلاء له ومعنى وجوب اللطف وامثاله على الله سبحانه استحالة تركه وصدور عدمه عنه لا بمعنى تعهده على نفسه كما توهمه بعض بل ظاهر بعض فقرات بعض الادعية ذلك ايضا بل بمعنى امتناع صدوره منه ومعناه عند المتحقق عدم صدور غيره عنه حتما لا كما يقول الا شعري من جوازه له وعدم جريان عادته الا على تركه **وبالجملة** ما ذكرنا كله وضعيات حكم العقل وطريقه وربما لا يدرك المصلحة في شيء بتمام خصوصياته بل لا يتصور الا بعد جعل الجاعل له كالماهيات الجعلية لعباداته وعلى هذا فمعنى الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل في قضية كلما حكم به العقل حكم به الشرع ان مدركات العقل كائنا ما كان في كل امر من الامور لا يحكم الشرع على خلافه ومعنى كلما حكم به الشرع حكم به العقل ان العقل لا يدرك ولا يمنع عما حكم به الشرع مما لا يدرك خلافه وان لم يدرك مصلحته ومنافعه في ذاته مثلا لا يمنع من الصوم الذي وجبه الشرع في الصيف الشديد الحر بل يحكم بوجوب الاطاعة والامتثال على العبد بخلاف ما لو كان ظاهره مخالفا للمدركات العلمية كامتناع التجسيم المستفاد من ظاهر قول الله تعالى ان الله على العرش استوى وامثال ذلك بل يخالفه ويحكم بلزوم تأويل كلام الشرع والالتزام بعدم ارادة الظاهر وانت بعد التأمل فيما تلونا عليك تقدر على تخطئة من قال باستصحاب حكم العقل في تحريم التصرف في مال الغير عند الاضطرار والخوف ووجوب الودعية لان حكم العقل بالمعنى الذي قلنا بالنسبة الى حرمة التصرف في مال وحكمه بحسن تخفيف الحكم على المكلف في هذين الحكمين عند الاضطرار والخوف حكم بجواز التصرف في مال الغير عند الاضطرار والخوف في ذلك لانه لا يرى الشارع مخالفا له في الحكم بحسن التخفيف والتسهيل بل يمكن ان يقال بان حكم العقل بحرمة التصرف في مال الغير مخصص من اول الامر بصورة عدم الخوف والاضطرار فلا مجال للاستصحاب حكم العقل بالحرمة والوجوب بالنسبة الى التصرف في مال الغير عند الخوف والاضطرار وبالنسبة الى وجوب رد الودعية عندهما هذا كله في استصحاب حكم العقل في التكليفي اما في الوضعي كشرطية العلم للتكليف فقد ذكر شيخنا الاستاد ما يرد

عليه من امتناع ما يوجب الشك في ذلك لكن فيما ذكره رحمه الله بقوله نعم ربما يستصحب التكليف فيما لو علم المكلف به تفصيلا ثم عرض الاجمال لكنه خارج عما نحن فيه ان ذكر ما هو خارج عن البحث لا فائدة فيه من ان استصحاب التكليف المتوجه المعلوم ليس غير معلوم الفائدة بل غير جار لان استصحاب وجوب الوطي للمرئة المعينة مثلا بعد حصول الاشتباه بسبب تبدل الموضوع ممنوع بل عدمه مقطوع فان الموضوع وجوب وطي المرئة المعلومة لا وجوب وطي المرئة المرددة ووجوب الامتثال في الشبهة المحصورة بالنسبة الى لزوم عدم المخالفة القطعية لا حاجة فيه الى الاستصحاب بل الاشتغال اليقيني حاصل ولو عند حصول الاجمال والبرائة اليقينية كانت لازمة لو لا ترخيص الشارع بكفاية الاجتناب عن المخالفة القطعية والاتيان بالموافقة الاحتمالية ويصير حاصل الكلام عدم الحاجة الى استصحاب حكم العقل ولا الى استصحاب التكليف والله الهادي الى الشريعة والدين الحنيف **تخليص تحقيقي** قد يذكر جريان الاستصحاب على سبيل التعليق ويعبر عنه بالاستصحاب التعليقي والتمثيل له بمثل قوله يحرم ماء العنب اذا غلى واشتد فيقال باستصحاب التحريم في ماء الزبيب ناظرا الى انه عنب جاف وبعد التنقيع له يعود الى حالة الاولى فيكون مائه ماء العنب فيحكم عليه بالحرمة عند الغليان ويدفع معارضة استصحاب التحريم باستصحاب معارضة استصحاب الاباحة قبل الغليان بحكومة اصالة الحرمة اعني بها الاستصحاب التعليقي عليه وكل ذلك عندي من قبيل خبط العشواء واغراءات كلمات الشعراء اما اولا فلان ادلة الاستصحاب لا يتناول الا الموضوع المتيقن سابقا وماء الزبيب المنقوع لم يكن متيقن الحرمة ابدا وكون ماء الذي انعدم بالجفاف متيقن الحرمة اذا كان عصيره مغليا لا ربط له بماء القراح الذي اكتسب حلاوة الزبيب بالنقوع وثانيا فلان الاحكام تابعة للاسامي والزبيب شيء لا يسمى عنبا كما ان العنب لا يسمى زبيبا ويخالف العنب في الآثار والخواص فهو شيء غيره وكان فيه انقلاب او استحالة كالماء النجس المنقلب بولا لشاة شربه او كلب صار ملحا في الملحة الى غير ذلك وثالثا فلان استصحاب الحرمة محكوم باستصحاب اباحة الماء الذي امتزج بالزبيب قبل المزج فانه يشك في صيرورته ماء العنب بالامتزاج بحيث يكون الغليان سببا للحرمة والاصل عدمه وهو مراد من يقول بمعارضة اصالة الاباحة بالاستصحاب التعليقي المقتضي للحرمة فان الشك في الحرمة بالغليان مسبب عن الشك في صيرورته عصيرا يحرم بالغليان ومع جريان الشك السببي لا يجري الاستصحاب في الشك المسببي وعلى هذا فاستصحاب التعليقي كاستصحاب القهقري استعمال مجازي وليس من الاستصحاب المصطلح الذي هو احد الاصول العملية ولم اجد لما ذكره الشيخ الاستاد محصلا ولما انجر الكلام الى

الاستصحاب التعليقي وقد عرفت انه لا اصل له ولا يتفرع عليه فرع من الفروع الفقهية فلا باس ان يتعرض
للواجب التعليقي المذكور في كلام الصاحب الفصول فنقول اثبته رحمه الله وانكره بعض من تاخر عنه نظرا
الى ان الاقتضاء للشيء وارادته بحيث يحرك الطالب الى الطلب اما ان يكون مشروطا بامر فلا يمكن ان يكون يحصل
منه الايجاب بالفعل كما في اقتضاء الحج فانه لا وجوب قبل حصول شرطه الذي هو الاستطاعة وان لم يكن مشروطا
بشرط فلا تعليق في الايجاب والوجوب فاذا قال صم غدا لا يعقل وجوب الصوم من حين الامر به بل معناه يجب عليك الصوم
في الغد فطرفا الوجوب والايجاب لامتناع تاخر الاثر عن المؤثر بمعنى انه لا يمكن الايجاب في اليوم وحصول الوجوب في الغد بل
الوجوب الذي اثر الايجاب لا بد ان يكون في الغد كما ان وجوب الحج وايجابه كلاهما عند حصول الاستطاعة وقول المولى
لعبده صم غدا او يوم الخميس فهو بعينه كقول الشارع لمن لا يملك شيئا حج ان استطعت في كونه تنبيها الى ايجاب الحج عند حصول
الاستطاعة وكذلك صم غدا فيكون تنبيها لحصول الايجاب والوجوب في الغد غايته الامر غناء العبد عن التكليف
بالحج والصوم عند الاستطاعة ومجيء الغد مجددا لان المقصود اعلام العبد بالايجاب في وقته حاصل فالتنبيه بعد
غير محتاج اليه بل لغو صرف لكونه تحصيلا للحاصل وعلى هذا فلا يتصور الواجب المعلق بل الواجب مطلق
مشروط ولا ثالث لهما وهذا امر لا محيص عن الالتزام به الا ان هنا شيئا يجب التنبيه عليه وهو ان شرط
الوجوب تارة يكون بامر اختياري للمامور به لا يريد المولى تعب العبد في تحصيله بل يجعل وجوده الاتفاقي شرطا
للوجوب كما في الاستطاعة بالنسبة الى الحج فان حصولها الاتفاقي شرط للوجوب وتارة يكون بالشرط امرا خارجا من اختيار
المامور كما في قوله اكرم زيدا ان جاءك وصم يوم الخميس وامثاله ولا فرق بينهما في نفس كون الوجوب والايجاب عند حصول
الشرط لكن بينهما فرقا من حيث تحصيل المقدمات فان ما كان مشروطا بامر اختياري لا يجب على العبد قبل حصول
الشرط تحصيل شيء من مقدماته فلا يجب الختان قبل حصول الاستطاعة للحج ويجب بعده وكذا غيره من مقدماته
هذا بخلاف ما لا يكون الشرط المشروط عليه الوجوب اختياريا فان تحصيل مقدماته قبل حصول الشرط واجب عقلي
بمعنى لا بدية من ذلك كما في وجوب الغسل عن الجنابة وغيرها قبل الفجر حذرا من تفويت الواجب وتهيئة ما يكرم
به زيد بعد مجيئه حذرا من تفويت الاكرام او تاخيره عن موقعه بهذا يفترق واجب قسم الثاني من قسمي الواجب
المشروط عن القسم الاول ويشبه من هذه الحيثية الواجب المطلق وعلى هذا لا يصح الطعن على ان يسمى القسم الثاني
من قسمي الواجب المشروط بالواجب المعلق فرقا بينه وبين القسم الاول من قسميه ومما يفرق بين الواجب المشروط والمعلق
بان الايجاب والوجوب في الواجب المشروط بعد حصول الشرط وفي الواجب المعلق الايجاب والوجوب عند الامر وتكلم المولى

[illegible]

الامر والامتثال معلق على حصول المعلق عليه فقول المولى صم غدا ايجاب لصوم الغد من حين التكلم والغد وقت الامتثال
المامور به الذي هو الصوم **قلت** بناء على ذلك فلا واجب الا اما مشروط او معلق فلم يبق لنا واجب مطلق اما في الموقتات
فلان الواجب سابق على الوقت والامتثال بالمامور به وقته الوقت المعين له اما في غير الموقتات مثل قول المولى
لعبده اسقني ماء او اعط السائل درهما فلانه يتاخر الامتثال عن الايجاب والوجوب وقلنا بلزوم الفور لزم
خروج عما يقول به القائل بالواجب المعلق فان ظاهر كلامه كون الوجوب معلقا والايجاب حاصلا من غير حصول الوجوب
الا بعد حصول المعلق عليه فهذا الفرق لا يقول به القائل بالواجب المعلق ونظير الواجب المعلق في الشرع عنده
من المعاملات والاحكام عند القائل بحصول الوجوب بعد حصول المعلق عليه موارد **ومنها** الوصية فان الوصية
تمليك الموصي الموصى به للموصى له بعد الموت وتاخر حصول الملك عن وقت التمليك تاخر للاثر عن المؤثر فلا بد من
القول بان التمليك لم يحصل او لا يحصل الا بعد الموت ومنها التدبير فان العتق انشاء عند التدبير واتفاقا لا يحصل
الا بعد الموت **ومنها** بدل الحيلولة فان التمليك حين اعطاء البدل والملك لا يحصل الا بعد حصول التلف
على القول بعدم حصول الملك حين الاعطاء لكونه جمعا بين العوض والمعوض لكن التحقيق ما تقدم من عدم تاخر
الاثر عن المؤثر وحصول الوجوب حين الايجاب كما في الواجب المشروط واما تاخر الاثر عن المؤثر في الموارد المذكورة
فليس على ما زعموه فان الوصية بالمال ليس تمليكا يحصل الملك عند الموت بل انشاء تمليك ان يملك الموصى به
للموصى له بعد الموت والتدبير انشاء لان يعتق العبد بعد موت المدبر وبدل الحيلولة تمليك متزلزل كالبيع الخياري
ولذا يملك الآخذ للبدل النماء فان حصل التلف للمبدل يلزم الملك والا فهو مراعى الى زمان يرد المبدل الى الآخذ
فيعود الملك الى باذل البدل والجمع بين العوض والمعوض غير جائز اذا لم يكن المعوض في حكم التلف لا في بدل الحيلولة
والحاصل ان الواجب اما مطلق ومشروط ومشروط ينقسم الى القسمين المذكورين ولا مشاحة في الاصطلاح ان يسمى
القسم الثاني واجبا معلقا ولكن لا يجعل الخطابات والاوامر المشروطة ايجابا الان يجب المامور به عند حصول الشرط
نظير تمليك ان يملك الموصى له الموصى به بعد الموت لكن الاقرب ما نبهنا عليه من كونه تنبيها عليه بكونه ما هو واجب
عند حصول الشرط بالواجب المشروط ولم اجد ما حققته في دبر من تقدم علي ولا سمعته من اساتيذي الذين اجازوا
عنهم الى والله هداني الى ما هو الحق لدي **تخليص تحقيقي** استصحاب عدم النسخ فيما احدهما ملاحظة عدم النسخ الى الامم السابقة
واخرى استصحابه بالنسبة الى احكام الشرايع السابقة اما استصحاب عدم نسخ الشريعة من الضروريات فان مدعي النسخ كما سبق لا بد
له من الاثبات وقد الزم الامام ع جاثليق باقامة الشاهد من غير ملة الاسلام خواص المسيح والشريعة الى الشرايع لما اقتضى
البقاء الى ظهور الخاتم وفي غيره يكون الناسخ رافعا للاقتضاء وفي الخاتم لا رافع له لبقاء شريعته لانحصار الرافع بتجدد نبي

[illegible]

الشريعة ولا يتصور التجديد بعد الختم اما استصحاب احكام الشرايع فربما يتخيل عدم جريانها لوجوه ذكرها الشيخ
الاستاد وناقش فيها بما فصله في التنبيه الخامس وعمدة ما يمكن ان يتصور في اثبات عدم جريانه ان النبي اللاحق
المجدد للشريعة اول ما يعلن به ويظهره نسخ الشريعة السابقة بعنوانه الاجمالي الظاهر في استغراق جميع احكام
الشريعة السابقة ومع هذا الاعلان وثبوت نبوة النبي المدعي لنسخ الشريعة السابقة يثبت النسخ فاثبات النبوة
موجب لتصديق ما يقول ويدعي الذي منه نسخ احكام الشريعة السابقة لا يقال بالبداهة والوجدان لم ينسخ من الشرايع
المنسوخة في عصر كل نبي الا بعض احكامها لا تمامها فلا معنى لنسخ احكام الشرايع كلها لانا نقول معنى نسخ الشريعة
السابقة نسخ وجوب تبعية قوله من حيث كونه قوله كما ان الرجوع من مجتهد الى آخر رجوع عن تبعية قوله فيكون
كلام المجتهد اللاحق فيما وافق السابق فتوى من اللاحق لا من السابق بمعنى انه يجب قولا وزانا وفتوى له لا من
السابق والا يكون تقليدا للميت خصوصا على القول بعدم جواز البقاء على تقليد الميت **والحاصل** ان تمام
احكام الشريعة السابقة تنسخ بظهور الشريعة الجديدة بمعنى ان تبعية عنوان النبي السابق تنسخ فيما وافق اللاحق
السابق من الاحكام ونسخ حكم السابق من حيث وجوب تبعيته وفيما خالفه فظهور النسخ اوضح وعلى هذا فلا حاجة
الى استصحاب حكم الشريعة السابقة لان تبديل الحكم يحتاج الى البيان وما لا تبديل له لا يحتاج الى العنوان
والبرهان اما ترى المجتهدين يتعرضون لفتاويهم في مورد اختلافهم ولا يتعرضون لموضع الوفاق لوضوح
ان السكوت عن الخلاف بيان للوفاق ولا يتوهم ان ما ذكرنا من تنظير حال الشرايع بحال المجتهدين قياس
لا نقول به لان التنظير انما من قبيل المعقول بالمحسوس ولا بد من ذلك في تقريب الاذهان الى المطالب تقريب هذا
كله بالنسبة الى الشرايع السابقة على الاسلام والامر في الاسلام اوضح **وخلاصة الكلام** فيه ان الاستصحاب
بالنسبة الى بقاء حكم الشريعة السابقة على الاسلام في حكم تبين نسخه في الاسلام لا معنى له وادلة الامضائية
في غير المنسوخات منها كافية في اثباتها بل السكوت عن تبديل ما هو محقق الثبوت في الشريعة السابقة كاف في
ثبوته **وبعبارة** اخرى لم يترك شرع الاسلام بيان شيء حتى ارش الخدش فيلزم من ذلك كون كل ما لم ينسخ
اما حكما لم يكن مذكورا قط او حكما مذكورا امضائيا من شرع الاسلام لما كان في الشرايع السابقة و
مما ذكرنا يظهر ضعف البحث عن الاستصحاب بالنسبة الى احكام الشرايع السابقة اثباتا وثمرة واما اثباتا
ونفيا فظاهر واما الثمرة فلان الثمرات التي رتبوها عليه من قبيل نية القربة في العبادات وجواز جهالة الجعالة
وضمان ما لم يجب وترك التزويج كلها غير محتاجة بالاستصحاب لوجود الادلة الامضائية كحكم العقل بلزوم
نية القربة في العبادات وبطلان جواز الجهالة في الجعالة على القول بتسليم دلالة الاية على جواز ذلك وضمان

ما لم يجب في شريعة يوسف ع وكذلك الكلام بالنسبة الى ترك التزويج ومدحه على التزويج وبسط الكلام فيما
فيما عندنا من الكلام في دلالة الايات يخرجنا عن مقصودنا التخليص والاختصار وبسط الكلام في هذه الفروع
الفقهية محله الفقه وخلاصة الكلام ان استصحاب عدم النسخ بالنسبة الى احكام الشرايع غير محتاج اليه في
الفروع الفقهية في شرع الاسلام والله القادر على ادراك المطالب بالالهام **تخليص تحقيقي**
قال الشيخ الاستاد في التنبيه ما حاصله ان عدم نقض اليقين السابق معناه ترتيب آثاره الشرعية لان ترتيب
الآثار من جانب الشرع لا يكون الا في مجعولاته لانها القابلة للجعل فالآثار العقلية والعادية لا يترتب على الاستصحاب
واوضح ذلك بمثال استصحاب الحيوة التي يترتب عليه حرمة التصرف في ماله وتزويج زوجته دون نموه ونبات
لحيته وسمي ما يترتب عليه حكم الشرع بتوسط ثبوت امر عقلي او عادي اصلا مثبتا واختار عدم حجيته الا مع خفاء
الواسطة وقد تقدم منا ان بعض اساتيدنا الحق بالواسطة الخفية الواسطة الجلية وحققنا ما عندنا هنالك و
نزيد هنا فنقول ملزوم ترتيب آثار الشرعية على المتيقن السابق بالاستصحاب بقوله ان المستصحب اما ان يكون
من الاحكام المجعولة الشرعية كالوجوب والتحريم والاباحة وغيرها فالمجعول في زمان الشك حكم ظاهري مساو للمتيقن
السابق في جميع ما يترتب عليه الخ الى ان قال وان كان من غيره فالمجعول في زمان الشك هي لوازمها الشرعية دون
العقلية والعادية الخ **توضيح** المناقشة ان المستصحب اذا كان حكما شرعيا يترتب عليه ما كان يترتب في زمان
اليقين به من وجوب الامتثال الذي هو اثر عقلي له وباستصحابه يترتب عليه ذلك الاثر العقلي اذ ليس هنالك اثر شرعي
يترتب على المستصحب الذي هو المتيقن السابق الا هذا الاثر العقلي الذي يلزمه حكم شرعي ولا معنى لكون المجعول
في زمان الشك حكما مساويا للمتيقن السابق اذا المستفاد من دليل الاستصحاب امر واحد لا يتغير باعتبار الاشخاص
والازمان مع ان مستصحب بنفسه الحكم الظاهري اذ لا نعني بالحكم الظاهري الا مدلول الادلة الظنية ومؤدى الاصول
حكم عملي في موضع الجهل بالحكم الواقعي والظاهري في مقام رفع الحيرة عما عليه عملا في هذه الحالة وقد حققنا
ان الميزان في ترتيب الآثار على اليقين السابق بناء العرف فان مستصحب بقاء الدار المبني في ساحل البحر او المسيل
ليس فيه اثر شرعي بل الاستصحاب يترتب صحة العود اليه لا حمل المتاع ليخزن فيها **والعجب** انه رحمه الله تعالى
التفت الى ان المراد من نقض اليقين بالشك ما اعترض على نفسه بقوله **فان قلت** الظاهر من الاخبار وجوب
ان يعمل الشاك عمل اليقين بان يفرض نفسه متيقنا ويعمل كل عمل ينشأ عن تيقنه لذلك المشكوك الخ
واجاب عنه بما لا محصل له ولا يخفى عليك ان ما استظهره من الاخبار هو عين ما عليه بناء العرف و
العقلاء واما تمثيله باستصحاب بقاء الكر في الحوض فلا مساس له بمطلوبه لان الماء المشكوك الكرية الذي

في الحوض ان كان بعينه متيقن الكرية قبل زمان الشك في كريته فلا مجال لاستصحاب بقاء الكر في الحوض
بل الشخص الشاك يترتب عليه آثار اليقين بالكرية ويقول هذا الماء كان كرا ولم يعلم نقصه عنه فهو باق
على كريته وان لم يكن الماء الموجود متيقن الكرية سابقا لكن الحوض كان فيه كر لم يعلم انطباقه على هذا
الماء فلا فائدة في استصحاب بقاء الكرية بمعنى ان استصحاب بقائه لا يثبت انطباقه على هذا الماء عادة
لان مشكوكية ماء الموجود اذا فرض عدم اليقين بكريته فقط باستصحاب بقاء الكر الذي كان في الحوض
لو فرضنا اثباته كون الماء الموجود ذلك الماء الذي كان كرا لا يثبت كريته الفعلية لعدم ترتب اثر بين
مترتبين عاديين ليترتب عليه اثر الشرعي الذي عدم تنجسه بالملاقاة مع ان اثباته كون الماء المشكوك ذلك
الماء الكر الموجود في الحوض ممنوع **على الجملة** الشك في بقاء ما كان ينزل منزلة المعدوم في عدم ترتب
الاثر عليه ويعمل بما كان يعمل قبل الشك في المتيقن لاجل اليقين بالنسبة الى الآثار المطلوبة وان كان امرا عقليا
مثل لزوم الاطاعة عند استصحاب الوجوب او عاديا الى البلد المبني في ساحل البحر والمسيل وعلى هذا فلا
معنى لاثبات حدوث ماله المقتضي للحدوث لولا المانع باستصحاب عدم المانع من الحدوث اذا العرف لا يرى اثر
عدم المانع حدوث ماله مقتضي الحدوث وان شئت قلت لم يتيقن عدم المانع عما له مقتضي الحدوث لولا المانع
مثلا لو فرضنا للبحر من الزيبق مقتضي الحدوث لولا المانع فلا بد عند استصحاب عدم المانع ان يقال عدم المانع
من حدوث بحر الزيبق كان متيقنا فشك في انقلابه الى الوجود فيستصحب عدم المانع عن حدوث بحر الزيبق
وليس الامر كذلك لعدم اليقين بذلك قط مع ان اليقين بعدم المانع من حدوث بحر من زيبق في زمان مقتضي
القطع بحدوثه واستصحاب الحيوة لاثبات قتل المقطوع نصفين ليس مثبتا للامر العادي فان القصاص حكم
شرعي يترتب على من ازهق روحه بالة قتالة بقصد القتل ولا شك ان تنصيفه من قطع نصفين لا محالة يكون
بالة قطاعة قاصدا لتنصيفه وتقطيعه هذا امر محرز بالوجدان والحيوة محرزة بالاستصحاب فلا يكون استصحاب
الحيوة الا لاثبات القصاص الذي هو الاثر الشرعي للحي المتقطع بالة قتالة غاية الامر ان ثبوت الحيوة قد يكون
مقطوعا حقيقة وقد يكون مقطوعا ادعاء بتنزيل الشك في حصول الموت منزلة العدم وهذا نظير الحكم بنجاسة
الماء المستصحب عدم كريته المعلوم ملاقاته للنجاسة حيث ان عدم الكرية المستصحب بضميمة الملاقاة للنجاسة
المعلومة موجب للحكم بنجاسة الماء كما ان في مسئلة تنازع الوارثين في وقت موت مورثهما باستصحاب الحيوة
ليس اصلا مثبتا لان ثبوت موت المورث عن وارث مسلم ليس اثرا لاستصحاب الحيوة بل اثره بضميمة الامر الوجداني
الذي هو اسلام احد الوارثين في غرة رمضان فان تسليم لاسلام احدهما في غرة رمضان في استصحاب حيوة

المورث في اثناء رمضان اثرهما ثبوت موت المورث عن وارث مسلم ولهما اثر للاستصحاب فقط والاصل المثبت
الحقيقي ان يكون اثبات الامر العادي الذي يترتب عليه الحكم الشرعي بالاستصحاب فقط مثلا من نذر بذل
الخضاب للحيته ولده الغائب في مضي مدة ينبت لحيته مع حيوته فاذا صارت حيوته مشكوكة واريد باستصحابه اثبات
نبات اللحية ليترتب عليه وجوب بذل الحناء ففي مثل هذا المثال الاصل مثبتا ولا يترتب عليه هذا الاثر الشرعي
والقول بمعارضة استصحاب الحيوة باستصحاب عدم انبات اللحية باطل بعد ما سبق من تقديم الاصل السببي
على المسببي فان الشك في نبات اللحية مسبب عن الشك في الحيوة ومع اجرائه فيها لا مسرح لجريانه في الاصل
المسبب اعني عدم نبات اللحية ولما منعنا جريان الاستصحاب في الحيوة في المثال فاصالة عدم نبات اللحية الذي
اثره عدم بذل الحناء محكم ومما ذكرنا تقدر على استنباط ما فيما ذكره الشيخ الاستاد من موارد عمل جماعة
بالاصول المثبتة وتوجيهه بها ووجهه فلا نطيل الكلام بذكره وفيما ذكرنا سابقا وفي هذا المقام كفاية عن
توضيح المبحث ازيد من ذلك والله الهادي الى ما هو خير المسالك **تخليص تتميمي** قال الشيخ الاستاد
ربما يتمسك في بعض موارد الاصول المثبتة بالسيرة او الاجماع على اعتباره هناك مثل اصالة عدم
الحاجب عند الشك في وجوده على موضع الغسل او المسح لاثبات غسل البشرة ومسحها المامور بهما
في الغسل والوضوء ونظر فيه فلعل وجه نظره المنع عن وجود الاجماع والسيرة لكن الظاهر ان الاصل الذي
يعتمد به في المقام ليس اصل عدم الحاجب لان حينئذ العقل والاشتغال به يرجع الشك في وجود الحاجب
الى الشك في حصول المامور به ولا يجري اصالة عدم الحاجب اصلا بل استصحاب عدم الامتثال
وبقاء الشغل يوجب تحصيل اليقين ولا يكتفي باصالة عدم الحاجب **نعم** يجري اصالة عدم حاجبية
الموجود عند الشك في حجب الموجود اذا كان عدم الحجب مسبوقا باليقين فيترتب عليه غسل البشرة
المامور به ومسحها عند الغسل والوضوء المترتب عليهما حصول الامتثال ولعل المتمسك بالاجماع
والسيرة يقول به في هذا الفرض لا في فرض الشك في وجود الحاجب فلعل المدرك في الاجماع
والسيرة عدم الفرق عندهم بين اليقين بعدم الحاجبية وبين غسل البشرة ومسحها في موردهما
فلا فرق بينهما بين ان يقال لا حجب للموجود وبين ان يقال وصل الماء الى البشرة غسلا ومسحا
وتنزيل الشك منزلة العدم يكون مثل صورة القطع بعدم الحجب **وان شئت** قلت لا يرى
العرف الوسائط حينئذ فيكون من موارد خفاء الواسطة فيكون الخفاء مدركا لوجود الاجماع و
السيرة في هذا الفرض لا فرض الشك في الحاجب الممنوع جريانه اصلا **ومما ذكرنا** يعلم ان

قولهم بان الاصل تأخر الحادث الذي معناه اثبات تأخر حدوث الحادث عن زمان الشك في وجوده الى زمان اليقين به مثلاً اذا شككنا في موت زيد يوم الخميس او في يوم الجمعة المحقق موته فيه يكون تأخر الحادث باستصحاب حيوته الى يوم الجمعة ان عدم موته يوم الخميس ملازم موته يوم الجمعة الذي كان موته فيه محققاً على القول بعدم جريان الاصول المثبتة لو كان الاثر الشرعي محمولاً على حدوث الموت يوم الجمعة لا يترتب عليه باصالة الحيوة يوم الخميس او على اصالة عدم موته فيه احكام حدوث الموت يوم الجمعة بل يترتب عليه اثر الشرعي المترتب على الحيوة يوم الخميس او على عدم الموت يوم الخميس لا المترتب على حدوث يوم الجمعة لعدم ثبوته بالاستصحاب بسبب كونه اثراً عقلياً لا شرعياً الا على القول بحجية الاصول المثبتة لكن الخبير بان امثال هذه التدقيقات ليس مرضي عند العرف فان العرف لا يرى من استصحاب الحيوة يوم الخميس الى يوم الجمعة غير حدوثه يوم الجمعة فباستصحاب بقاء الحيوة يوم الخميس يترتب احكام الحيوة يوم الخميس واحكام الحدوث يوم الجمعة ولذا اتفقوا بحجية الاصول المثبتة في باب الالفاظ فيقال الاصل عدم النقل فيثبت به وحدة المعنى الحقيقي او يقال الاصل عدم القرينة فيثبت به ارادة المعنى الحقيقي بل كون المعنى حقيقياً بناء على ان الاستعمال بلا قرينة دليل الحقيقة كما حققنا في باب الالفاظ وكيف كان فترتب الاحكام على المستصحب غير منحصر بالاحكام والاثار الشرعية **وحيث** انجر الكلام الى اصالة تأخر الحادث فلا باس بالاشارة الى بعض ما يجب الاشارة اليه **فنقول** قال الشيخ الاستاد قد يلاحظ تأخر الحادث بالقياس الى حادث آخر كما اذا علم بحدوث حادثين وشك في تقدم احدهما على الآخر فان يعلم تاريخهما او يعلم تاريخ احدهما الى ان قال وهل يحكم بالتقارن في مقام يتصور التقارن وجهان الخ **لكن** لا يخفى ما في تقييده وخلاف الغرض في كلا مراحا الاول فلان العلم بتاريخ احدهما قد يكون على سبيل الاجمال وقد يكون العلم بتاريخ احدهما المعين والعلم بتاريخ احدهما الغير المعين حكمه حكم الجهل بتاريخهما فلا بد ان يحمل كلامه على العلم بتاريخ احدهما المعين وان كان خلاف ظاهر الاطلاق لكن يفهم تقييد احدهما بالمعين من بيان حكم المعلوم تاريخ احدهما واما الثاني فلان فرض الشك في التقدم والتأخر ينافي احتمال التقارن فالاولى ان يقال الحادثين اما ان يتقارنا او ان يتقدم احدهما على الآخر ويعلم التقدم والتأخر لكن لا يعلم المتقدم على المتأخر وعلى فرض العلم بالتقدم والتأخر اما ان يعلم بتاريخ احدهما المعين او يجهل التاريخان او احدهما الغير المعين ففي صورة الجهل بتاريخ احدهما المعين فاصالة عدم وجوده في تاريخ ما علم تاريخ حدوثه لاحدوثه بعد يتقدم معلوم التاريخ ففيما اذا علم تاريخ ملاقاة النجس للحوض ولم يعلم تاريخ كريته ما به فباصالة عدم كريته

الماء وعدم كرية الماء في تاريخ ملاقاة ملاقاة الثوب يحكم بنجاسة الثوب والماء وفي عكسه اعني باصالة عدم ملاقاة الثوب في تاريخ كرية الماء يحكم بطهارة الماء والثوب على ما يستفاد من كلام الشيخ وفيه ان عدم ملاقاة الثوب في زمان كرية الماء وكذا في عكسه ليس متيقناً اذ لم يكن زمان يعلم المكلف بوجود الكرية ويعلم بعدم ملاقاة الثوب له الا حين لم يكن ماء ولا ملاقاة وكلما وجد الماء والكر كان ملاقاة الثوب له كراً مشكوكاً **وبعبارة** اخرى استصحاب عدم وجود حادث الموجود المجهول تاريخه في زمان وجود الحادث المعلوم تاريخه ليس مسبوقاً باليقين اذ لم يكن عدمه الملاحظ قياسه بوجود الغير ملحوظاً حتى يكون متيقناً فان الملاقاة المعلوم وجوده ارتفع عدمها الازلي بانقلابه بالوجود وبعد وجوده لم يعلم كونها ملاقاة الكر ام لا فلا يعلم عدمها عند كرية الماء ولا بوجودها عند الكرية فلا استصحاب في ان يتمسك على استصحاب العدم الازلي للملاقاة بالكر يصح ان يقال الاصل عدم الكرية حين الملاقاة ولعل من قال بمعارضته استصحاب عدم معلوم التاريخ في زمان الواقع لمجهول التاريخ يكون هذا مراده وجواب الشيخ الاستاد بقوله يندفع بان نفس وجوده غير مشكوك في زمان واما وجوده في زمان الآخر فليس مسبوقاً بالعدم يجري في جانب المجهول التاريخ كما قلنا فان الملاقاة في المثال وجوده في زمان غير مشكوك ووجوده في زمان الآخر ليس مسبوقاً بالعدم وعلى هذا فلا استصحاب لا ما بالنسبة الى الحالة السابقة عليهما ففي مثال الثوب يستصحب نجاسة الثوب وطهارة الماء سواء كان الملاقاة معلوم التاريخ او يكون الكرية معلوم التاريخ واما حكمهم بان القول قول مدعي تأخر الموت عن الاسلام فليس من باب العلم بتاريخ الاسلام في غرة رمضان والجهل بتاريخ الموت فيكون تقديم قول مدعي تأخر الموت من باب تأخر الحادث بل لما قدمنا من ان استصحاب الحيوة الى اثناء رمضان مسبوق بالعدم والاسلام في غرة رمضان معلوم بالوجدان وتأخر الموت عن الاسلام نتيجة الاصل والامر الوجداني لا الاصل فقط واما **مسئلة** الشك في تقدم كل من الطهارة والحدث على الآخر فظاهر تمثيل شيخنا الاستاد المعلوم تاريخ احد الحادثين كونها من افراد المعلوم احد الحادثين وليس بمراد قطعاً فان القائلين بكونه محدثاً لم يفرقوا بين العلم بالحالة السابقة عليهما وعدمه وبين العلم بتاريخ احدهما **ومما ذكرنا** ظهر حكم صورة الجهل بتاريخهما او بتاريخ احدهما الغير المعين من وجوب الرجوع الى الاصل في كل منهما على حسب ما يقتضيه وكذا صورة المقارنة فيختلف الحكم في كل مقام بحسبه وكيف كان لا نطيل الكلام في هذا المبحث ازيد مما ذكرنا والكلام في الفروع الفقهية المذكورة في كلمات الشيخ الاستاد محله الفقه وفقنا الله تعالى لبيانها على ما يلهمنا به ويلقنها اياي **تخليص تحقيقي** لا اشكال في ان العمومات لا يحتاج في اجراء حكمها الى تمام افرادها الى الاستصحاب بالنسبة الى اول زمان توجه الخطاب الى المكلف مثلاً اذا قال المولى لعبده اكرم العلماء فشك في وجوب اكرام زيد في اول زمان

الخطاب لانه تخصيص له ويحتاج الى الدليل المخصص وحيث لا دليل عليه فاصالة العموم او عدم التخصيص محكم في اثبات الوجوب و اما بالنسبة الى الازمنة المتأخرة فربما يقال بالاحتياج الى الاستصحاب الا فيما يدل دليل العموم على وجوب الحكم في كل زمان بان يقول اكرم العلماء كل يوم فلا يحتاج **وفيه بحث** وهو ان التصريح بالعموم الزماني ان كان بملاحظة ان العمومات مع قطع النظر الى التصريح بالعموم بالنسبة الى الازمان لا دلالة لها بعموم عليه فهو حق بالنسبة الى دلالة اللفظ وقد سبق منا في باب الاوامر انه لا دلالة للامر على الفور بعد الفور بعين لوازم الامتثال وح **نقول** اذا فرضنا ان بعد الامر بالاكرام حصل الشك في وجوب اكرام زيد من جهة من الجهات فاصالة العموم وعدم التخصيص مغن عن التمسك بالاستصحاب بل مانع عنه وان كان الشك من جهة حصول الترك في الزمان الاول فيدل على لزومه وجوب الامتثال فورا بعد فور ولا فرق في ذلك بين التصريح بكل يوم او عدمه اذ مع التصريح بوجوب الاكرام كل يوم فالواجب اكرامات متعددة ومع عدمه فالواجب واحد يجب الامتثال به فورا بعد فور ولا دليل على وجوب التكرار لعدم التصريح بكون وجوبه في كل يوم او في كل اسبوع او في كل شهر او في كل سنة الى غير ذلك **والحاصل** ان التصريح بعموم الزماني مرخارج عن عموم الافرادي مبين لتعدد المامور به بالنسبة الى ما يقطع من الازمنة ومع عدمه يكون ايجاب الاكرام واحدا يلزمه الامتثال فورا بعد فور على تقديره الترك في الاول وعلى تقديره بالفعل فالتكرار يحتاج الى الدليل ومع عدمه يكفي في الامتثال ايجاد الطبيعة الحاصلة بالفعل مرة ولا يحتاج الى الاستصحاب هذا بالنسبة الى الاثبات **واما** بالنسبة الى النفي مثل قوله لا تكرم الفاسق فحرمة اكرامه في كل زمان بالنسبة الى تمام افراد الفساق غير محتاج الى شيء سوى نفس دليل الحرمة لان النهي عن الاتيان بالطبيعة يستلزم حرمته في تمام الازمنة والاشخاص نظرا الى عموم الافرادي والازماني واذا فرضنا ورود التخصيص في بعض من الزمان مثل ان يقول المولى اكرم العلماء الا زيدا في يوم الجمعة فلا ينبغي الاشكال ان العرف يفهم من هذا التخصيص عموم الزماني بالنسبة الى كل يوم لجميع العلماء ودليل المخصص يخرج اكرام زيد يوم الجمعة ويبقى غيره في جميع الايام وهو في غير الجمعة تحت العموم الافرادي والزماني وان لم يقيد المخصص بيوم الجمعة بان يقول اكرم العلماء الا زيدا ففي صورة الشك في وجوب اكرام زيد بسبب من الاسباب في تمام الازمان بعد التخصيص دليل التخصيص كاف لدفع الشك والحكم بنفي الوجوب وليس لنا مقام نحتاج الى الاستصحاب حتى في مورد الشك في انه محل استصحاب حكم العام او المخصص وعلى هذا فدليل فورية خيار الغبن ليس من حيث

فيما يتعلق باستصحاب عموم العام

استصحاب حكم اوفوا بالعقود بالنسبة الى بعد زمان الفور بل انما هو لاجل ان الضرورات تتقدر بقدرها وضرورة دفع الضرر بالخيار تندفع بتجويز الخيار بمقدار زمان الاخذ بالخيار في اول زمان العلم بالغبن وبعده حكم العموم يبقى بحاله لان ترك الاخذ بالخيار اقدام من المغبون على ضرره ولا يجري استصحاب بقاء الخيار الثابت في زمان الاول في الزمان الثاني لشمول العموم للزمان الثاني بعد معلومية ان الضرر منه يندفع بتجويز الخيار في اول الازمنة بمقدار الاخذ بالخيار والتفصيل بين ان يكون دليل الخيار في الغبن ادلة الضرر او الاجماع لا وجه له كما اعترف بذلك شيخنا الاستاد كما ان القول بتخصيص العموم بالاستصحاب كلام لا نعرف محصله بعد معلومية ان الاصل دليل حيث لا دليل والعموم دليل يقدم على الاصل ولا يهمنا الغرض لما في تمثيله وتوجيه مقالة قائله كما تصدى له الشيخ الاستاد ولا الاعتراض على كلام الشريف في هذا التنبيه والله الهادي اليه كل فقير لبيبه **تخليص تحقيقي** قال الشيخ قد اجرى بعضهم الاستصحاب فيما اذا تعذر بعض اجزاء المركب الى آخر ما ذكر في التنبيه الحادي عشر في هذا المطلب ونحن نذكر ما عندنا من التحقيق ليظهر ما في كلام الاستاد وغيره رضوان الله عليهم **فنقول** لا شك ولا اشكال في انتفاء المركب بانتفاء الجزء والمشروط بانتفاء الشرط كما انه لا اشكال في ان الامر الوارد على المشروط والمركب لغير امرا بهما بعد فقد الجزء والشرط و بعد معلومية هذين الامرين لا معنى في الشك في وجوب الباقي الغير المتعذر حتى يحتاج الى الاستصحاب بل سقوط الوجوب متيقن هذا هو القاعدة الاولية اما القاعدة فيما بايدينا من المركبات الشرعية ففي كل مكان جعل الشرع لما تعذر من الاجزاء والشرائط بدلا فجعل البدل دليل على حكمه بوجوب الباقي وفيما لم يجعل له بدلا كما قد يدل الدليل على كون الشرط ذكريا قد يدل على كون الجزء اختياريا لا عذريا فيدل على وجوب الباقي من غير حاجة الى الاستصحاب وان لم يدل الدليل على ذلك فقاعدة الميسور وما لا يدرك كله كاف في اثبات وجوب الباقي ومغن عن الاستصحاب وعلى هذا فالبحث عن جريان الاستصحاب في عدمه وتوجيه كلام القائل بذلك كما صدر عن الشيخ الاستاد غير محتاج اليه وتشبيه المسئلة باستصحاب بقاء الكرية فيما نقص عن الماء او عدم بلوغ الكر فيما زيد عليه تشبيه بغير شباهة فان الشك في بقاء الكر لو علم بنقصان الماء عن الكر الغير الزائد عن الكر بمقدار الذي نقص عنه لا يقول بجريان الاستصحاب بل يقول كان كرا بلا زيادة ونقص عنه قطعا قليلا وكذا في جانب

عدم بلوغ الكر انما يشك في عدم البلوغ بعد الزيادة عند الشك في ان نقصانه عن الكر كان بمقدار ما زاد او اكثر فان علم بكون الزيادة بمقدار النقصان لا يجري الاستصحاب والامر في الاقطع ليس كذلك فان مقدارها مع غير الاقطع قطعي **وكيف كان** البحث عن جريان الاستصحاب في الفروع الفقهية المتعلقة بفقد الشرط والجزء غير محتاج اليه ومن موارد تضييع العمر فيما لا يترتب ثمرة عليه والله يهدي من يشاء الى ما هو الحق لديه **تخليص تحقيقي** ايقاظي قد سبق منا ان الاستصحاب عبارة عن ابقاء اثر المطلوب بامر متيقن بعد حصول الشك في بقائه على ما كان والوجه في ذلك ان اقتضاء ذات اليقين بالشيء ان لا يعتنى بعدم آثاره بغير ان يحصل اليقين بخلافه فالشاك في حصول الحدث بعد اليقين بالوضوء لا يرفع اليد عن جواز الدخول في الصلوة الا بعد اليقين بالنوم فاحتمال الخلاف باحتمال مساو لبقائه على ما كان بل الراجح عليه بسبب الخفقة والخفقتان او بسبب تحريك شيء في جنبه وهو لا يعلم به الموجب للظن بحصول النوم لا يؤثر في رفع اليد عن جواز الدخول في الصلوة بالطهارة المتيقنة سابقا وان كانت غير متيقنة فعلا وعلى هذا فالاستصحاب جار في مورد الظن الغير المعتبر شرعا على خلافه في الشرعيات وعرفا في العرفيات سواء في ذلك ان يكون الاستصحاب حجة من باب التعبد بالاخبار او حجة من باب العقل واحتمال الفرق على القولين باطل وكلام الشهيد في الذكرى باجتماع الظن مع الشك في زمان واحد يمكن ان يكون معناه ان الظن النوعي ببقاء ما كان على ما كان لا يجتمع مع الشك الذي هو خلاف اليقين اعم من ان يكون احتمالا مساويا او راجحا برجحان مرجوح بالنسبة الى ترجيح ذلك النوعي الحاصل من اليقين السابق فما ذكره الشيخ الاستاد في التنبيه الثاني عشر ايضا غير محتاج اليه ومن قبيل توضيح الواضحات والله الهادي الى العلم بالخفيات **تخليص تحقيقي** في خاتمة مبحث الاستصحاب قال الشيخ الاستاد قد ذكر بعضهم للعمل بالاستصحاب شروطا كبقاء الموضوع وعدم المعارض ووجوب الفحص والتحقيق رجوع الكل الى شروط جريان الاستصحاب ثم اثبت اشتراط بقاء الموضوع الى ان قال **فان قلت** اذا كان الموضوع محتمل البقاء فيجوز احرازه في الزمان اللاحق بالاستصحاب وشرع في الاعتراض على اعتبار العلم ببقاء الموضوع اقول لا اشكال في ان اليقين من الامور الاضافية المتوقفة على المضاف اليه اعني به الامر المتيقن فلا يعقل اليقين الا بوجود المتيقن فيقال فلان تيقن بموت زيد او بحيوة عمرو ووجوب

الصلوة الى غير ذلك كما انه لا اشكال في ان الشك في البقاء يتعلق بنفس ذلك المتيقن الذي هو كان محلا لليقين في الزمان السابق كما ان فعل الاستصحاب لا بد وان يتعلق بشيء يستصحبه الفاعل لفعل الاستصحاب ومع هذه المعلومات لا حاجة الى اشتراط بقاء الموضوع لعدم امكان تعقل امكانه مع عدمه غاية الامر ان ما يوجب الشك في البقاء للمتيقن قد يكون امرا يلزم معه المسامحة في كون مشكوك البقاء عين الموضوع المتيقن السابق مثلا الماء المستصحب الكرية المشكوك كريته بسبب اخذ مقدار منه موضوع المتيقن السابق وقد صار بقائه على الكرية مشكوكا بسبب نقصه وهو بالنظر العقلي غير الماء الذي لم يؤخذ منه شيء الا بالنظر العرفي المسامحي وان لم يكن التسامح المذكور لم يتحقق مورد للاستصحاب لليقين بعدم ما كان على ما كان فاذا فرضنا عدم العلم ببقاء هذا الموضوع المسامحي بان احتملنا بانعدام الماء الموجود كرا في الحوض لا يعقل استصحاب الكرية للماء المحتمل وجوده واجراء استصحاب وجود الكر الذي كان في الحوض ثم استصحاب كريته مع ان الكرية وصف للماء الموجود لا للماء المستصحب لوجوده لو فرضنا استصحاب وجود الماء المترتب موضوعيته لاستصحاب كريته المشكوك فلا بد ان يكون احرازه وموضوعيته لاستصحاب اثرا عرفيا او شرعيا له وليس اثر وجود الكر في الحوض عرفا الا جواز الذهاب اليه لاخذ الماء منه وليس له اثر شرعي وكونه موضوعا لاستصحاب كريته باستصحاب آخر ليس اثره الشرعي ولا العرفي لذلك الاستصحاب واظهر من هذا المثال ان يشك في حيوة زيد لاثبات ولد له ليترتب على وجود ولده نبات لحيته فيقال الا بقاء حيوة زيد فيترتب على وجوده ثبوت ولد له ويترتب على ثبوت الولد له نبات اللحية لولده ليترتب عليه بذل الحناء له **والحاصل** ان الاستصحاب ما لم يعلم له بقاء الموضوع المسامحي المحقق بسبب البيان بغير اسامح والانتظار مع الايضاح واطالة الكلام في بيان حاجة جريان الاستصحاب الى العلم ببقاء الموضوع غير محتاج اليه وكذا الكلام في شرط عدم المعارض ولزوم الفحص عن الدليل في مقام العمل به لا يحتاج الى الاثبات بالدليل وسيجيء الكلام في تعارض الاستصحاب مع ساير الاصول انشاء الله **بقي الكلام** في ميزان بقاء الموضوع المعتبر في الاستصحاب **فنقول** الظاهر انحصار تشخيص بقاء الموضوع بنظر العرف ودقيق النظر العقلي يرى موجب الشك مغيرا للموضوع فلا يبقى موضوع للاستصحاب لفقد الموضوع له في نظر العقل والمناقشة في تعيين الموضوع بالنظر الى عنوان الادلة كثيرة والذي لا يقبل المناقشة هو نظر العرف وتشخيصه والقول بخلاف العرف في تشخيص

بل هو اعتقاد تقليدي كما انه لو لم يكن له ثبات ليس يقيناً بل هو ظن وتقليد والاعتقاد مع عدم الجزم ليس يقيناً بل
ظن واعتقاد راجح وان لم يكن رجحان فشك ومع عدم المطابقة للواقع جهل مركب ويسمى مركباً لتركبه من الجهل
بالواقع وجهله بانه جاهل به وعلى هذا فالشك في اليقين السابق بوجود شيء متى حصل الشك في اصل وجود
ذلك الشيء يكشف عن كون يقينه خطرة او جهلاً مركباً وح لو توقف المكلف عن ترتب اثر على يقينه لم يكن ناقضاً لليقين
مثلاً من تيقن بوجود زيد في داره وقصدان يلاقيه في داره فلما اراد الخروج اليه حصل له الشك في وجوده في الدار
واحتمل عدمه فيها لعدم علمه بوجوده فيها يتوقف عن الخروج اليه الى ان يحصل له اليقين بوجوده فيها واما اذا كان
متيقناً بوجوده في الدار واحتمل خروجه منها لا يتوقف عن الخروج اليه لكون احتمال الخروج عنده بمنزلة عدمه
اعتماداً على اليقين الموجود فعلاً من حيث كونه موجوداً سابقاً فلو توقف في الصورة الاخيرة يعد المتوقف
ناقضاً لليقين بالشك دون الاولى لرجوع الشك الى كون اليقين سابقاً خطرة او جهلاً بل بسبب حصول
الشك في نفس اليقين يصير متيقناً بكون اليقين السابق في غير محله فلا يصير توقفه عن الخروج نقضاً لليقين
بالشك والحاصل ان الشك الطارى بعد اليقين بشيء قد يكون في اصل وجود المتيقن سابقاً وقد يكون
في بقاء ما هو المتيقن وجوده في السابق فمع تيقن الوجود سابقاً عند الشك في بقائه في زمان الشك والثاني
هو المعبر عنه بالاستصحاب والاول ليس مما يشمله ما عند العرف من معنى الاستصحاب والاخبار الدالة
عليه امضاء على ما اخترناه دليلاً على ما اختاره الشيخ الاستاد وعلى هذا فلا حاجة الى بيان هذا المعنى
بالتفصيل الذي ذكره رحمه الله تعالى بل يمكن ان يقال لو لا ذكر هذا الاحتمال وهذا الشرط في كلام من
يتعرض له لم يسبق اليه اذهان العارفين بالمحاورات والطرق العرفية في اعمالهم واعلم ان الشك في الظن
المجوز للبناء على المظنون في افعال الصلوة بل وفي الشك في اليقين فيها اما ان يكون بعد التجاوز عن المحل
او الفراغ من الصلوة فلا اعتداد عليه ولا يعتنى به للادلة الدالة على عدم الاعتداد بالشك بعد الفراغ
وتجاوز المحل ولو كان في المحل وقبل الفراغ فقاعدة الاشتغال كافية لوجوب الامتثال في محله وعدم
الاعتداد بالظن واليقين بوجوده السارى اليه الشك في الوجود فليس في الشرع قاعدة يتكفل للحكم بوجود
ما يشك في اصل وجوده بعد اليقين به بحيث يكون اصل وجوده مشكوكاً من الاول وعلى هذا فلا حاجة الى
البحث عن دليل يدل على القاعدة المذكورة والنقض في ذلك والله المنجي عن المهالك والهادي الى المسالك
تخليص تحقيقي قال الشيخ الاستاد لا زال عليه رحمة الله غافر الذنوب يعم الثالث ان يكون
كل من بقاء اثر حدوثه سابقاً وارتفاعه غير معلوم الى ان قال وانما الكلام فيما اقامه الشارع مقام العلم

بالواقع الخ اقول لا اشكال في ان الشك في البقاء يستلزم الشك في الارتفاع بمعنى الجهل بكل من البقاء
والارتفاع كما انه لا شك في ان عدم الاعتناء بالشك ليس معناه ارتفاع الشك في الارتفاع بمعنى لزوم القطع
بالبقاء في ترك العمل بالاستصحاب بل مع اليقين بالبقاء لا معنى للاستصحاب ولازم ذلك ان يكون مع
العلم بالبقاء من الدليل القطعي ان لا يحتاج الى الاستصحاب كذلك مع القطع بالارتفاع القطعي ومع
حصول الظن بالبقاء او الارتفاع بالادلة الظنية المستلزمة لبقاء الشك في البقاء والارتفاع وعدم
ارتفاع الشك حقيقة يحتاج في تقديمه على الاستصحاب وعدم العمل بالاستصحاب عند دليل يوجب ترجيح
الدليل الظني المعتبر للبقاء او الارتفاع على الاستصحاب حتى يقال الاستصحاب دليل حيث لا دليل ولذا
قال الاستاد ان الشأن في ان العمل بالدليل الظني هل هو من باب التخصيص او التخصص واختار كونه من
باب الحكومة بعد الترديد في كونه من باب التخصيص او التخصص والمبالغة في عدم صحة جعله من باب التخصيص
او التخصص وبطلان كلام من اختار التخصص لا ان الانصاف ان العلم بوجوب العمل بالدليل الظني وترك
العمل بالاستصحاب يغنينا عن البحث عن كون العمل به من باب التخصيص او التخصص او الحكومة فوجوب
تقديم قول البينة على النجاسة على استصحاب الطهارة من قبل المولى كاف في فهم دليل التقديم وعنوانه ومع
ذلك فالذي يقتضيه نظري القاصر ان يقال بانه من باب التخصص توضيح ذلك ان الاستصحاب دليل من
لا دليل له للوصول الى الواقع او بدله الجعلي وهذا القيد يفيد لزوم العمل به عند عدم العلم بالارتفاع او
البقاء او الدليل المعتبر شرعاً ولو بالامضاء على احدهما فمع وجود العلم او الدليل العلمي لا مورد للاستصحاب
موضوعاً وتخصصاً ومما ذكرنا يظهر ما في كلام الشيخ الاستاد في جواب من جعل الاستصحاب عملاً عند التحير
ومع وجود الدليل المعتبر لا تحير حتى يحتاج الى الاستصحاب بقوله وفيه انه لا يرفع التحير الخ وجه الظهور
ان التحير اللازم دفعه لا اختصاص له بالعلم الخاص بعد معلومية الاكتفاء في دفعه بما هو قائم مقامه عملاً
واعتباراً وكيف كان لا ثمرة في جعل تقديم الادلة الظنية على الاستصحاب من باب التخصيص او التخصص
او الحكومة الغير الظاهرة فرقها مع التخصيص الا بالدقة الدقيقة والاغماض من ملاحظة الحقيقة والجواب
عما يمكن ان يقال مغالطة بان الاستصحاب يجب العمل به مع عدم اليقين او ما في حكمه سواء كان هناك
امارة لم يكن في حكم اليقين او لم يكن كذلك وهذا عين معنى التخصص الذي اخترناه وعلى هذا فعد الدليل
الاجتهادي على خلاف الحالة السابقة من مقومات موضوع الاستصحاب وتعبير بعضهم بكون ذلك
شرطاً مسامحة في التعبير كما ان مراد الفقيه رحمه الله من قوله ان الاستصحاب احد الادلة فقد يرجح على الدليل

الاجتهادي وقد يرجح الدليل الاجتهادي عليه وقد لا يرجح احدهما على الاخر ترجيح الاستصحاب على الدليل الاجتهادي صورته مع اعتباره عند المجتهد لتعليقه فيرجح الاستصحاب عليه لانه ليس بدليل عنده وقد يرجح الدليل الاجتهادي بجعله مخصصا له كما في البناء على الاكثر وقد لا يرجح احدهما بعد الاعتماد على احدهما فيكون محلا للتوقف وهذا كلام لا بأس به الا في الاخير حيث ان الشك في اعتبار الدليل الاجتهادي كاف في وجوب العمل بالاستصحاب **والحاصل** ان هذا المبحث غير محتاج الى هذا التفاصيل والله الهادي الى سواء السبيل

تخليص تحقيقي في تقديم الاستصحاب على الاصول الثلاثة وبعض الامارات عليه قد تكرر ذكر دليل الاجتهادي والفقاهتي والاصول والامارات في كلمات الاصحاب في مطاوي كلماتنا الاخر واللازم في **هذا** المقام اولا بيان المراد منها فنقول الدليل الاجتهادي ما يدل المجتهد على حكم الواقع المقرر للاشياء من قبل الشارع اعم من ان يكون عقليا او نقليا وهو الاربعة المعروفة الكتاب والسنة والاجماع والعقل وقد سبق دخول الاجماع في السنة والاصل حكم لعمل المكلف عند عدم الدليل الاجتهادي اعم من ان يكون ناظرا الى الواقع احيانا الا كالاستصحاب والاحتياط ام لم يكن كالبرائة والتخيير وقد يعبر عنه بالدليل الفقاهتي وما كان معمولا به لتشخيص الموضوعات كاليد والبينة والقرعة وتجاوز المحل والفراغ وسوق المسلم وحسن الظاهر الكاشف عن العدالة امارة ولا شك في حصول التعارض بين الاستصحاب مع البينة واليد وسائر الاصول و التعارض بينهما فح لا بد من تعيين المقدم منهما على الاخر وترجيح **احدهما** في معارضة وبيان وجه التقديم والترجيح فههنا مقامان احدهما في معارضة الاستصحاب مع الاصول وثانيهما تعارضه مع الامارات ويذكر ذلك في مسائل **الاولى** قال الشيخ الاستاد ولا تعارض بين اليد والاستصحاب بل هي حاكمة عليه **ولا يخفى** ان معنى كلامه الشريف ان التعارض صوري كما في العام المخصص ونفي التعارض صحيح باعتبار عدم بقاء التعارض الصوري بل التعبير بعدم التعارض بين الحاكم والمحكوم اولى من نفيه بين العام والخاص نظرا الى افادة الحكومة عن التخصيص والذي يخطر بالبال القاصر ان تقديم اليد على الاستصحاب ايضا من باب التخصص لان العمل على مقتضى اليقين السابق انما يكون مع عدم الدليل الجعلي على خلافه والعرف الحاكم على دلالة اليد على الملك ولولا جعل الغلبة والكشف الغالبي يرى اليد اعني بها التصرف لما كانت دليلا على انتفاع ما لكيته المال الاول فلم يتوقف في بقائه حتى يكون مجرى الاستصحاب فكذلك الامر في تقديم البينة على الاستصحاب **واما تقديم البينة على اليد** فلان قول ثبت كشفه عن الواقع بالوجدان بل المشاهد بالعيان فان توافق كلام العادلين فيما يخبرون بما يوجب القطع بالواقع بخلاف اليد فان كشفها عن الواقع نادر كما في المحطب والمحتش

في بيان تقديم الاستصحاب على الاصول والامارات وعدمه

عند حملهم الحطب والحشيش عن محلهما حيث لا يحتمل اخذه عدوانا عن احطب واحتش فيكون حال البينة واليد من حيث التقديم من قبيل تقديم النص على الظاهر وليس احدهما مخصصا لدليل الاخر وحاكما عليه **ومما ذكرنا** ظهر ما في كلمات شيخنا الاستاد في هذا المبحث والعجب من قوله رحمه الله بل يظهر من محاجة علي عليه السلم مع ابي بكر في امر فدك المروية في الاحتجاج انه لم يقدح في تشبث فاطمة عليها السلام باليد دعويها تلقي الملك عن رسول الله مع انه قد يقال انها ح صارت مدعية لا ينفعها اليد وجه العجب ان سيدتنا فاطمة لم تدع تلقي الملك من رسول الله في رواية الاحتجاج لان المذكور في تلك الرواية ان علي ع قال لابي بكر ان كان بيد المسلمين شيء انا ادعيت فيه ممن تسئل البينة قال ابي بكر اسئل البينة منك فقال ع ان كان في يدي شيء يدعيه المسلمون لم تسئلني البينة على ما في يدي وقد ملكته في حيوة رسول الله وبعده ولم تسئل المؤمنين البينة على ما ادعوا علي كما سئلتني البينة على ما ادعيت عليهم والاخبار بالمالكية في عهد رسول الله غير دعوى تلقي الملك منه مضافا الى انه رحمه الله لم يتعرض على من قال بانها عليها السلام صارت مدعية فلا ينفعها اليد وهذا مناف للاستدلال بذلك على عدم القدح في تشبثها باليد والاعتراض على هذا القائل فاذا اولا بان دعوى فاطمة ع تلقيها من رسول الله لا يظهر من رواية الاحتجاج المذكورة وثانيا لو سلمنا دعوى تلقي الملك من رسول الله ليس دعوى الارث حتى يقال انه قال نحن معاشر الانبياء لا نورث وهذا مع الاغماض عن صحة الرواية والا فالامر واضح **وثالثا** يلزم انقلاب الدعوى وجود المدعي وفي قضية فدك لم يكن المدعي الا ابا بكر وصاحبه وحيث ادعيا على فاطمة ع من طرف المسلمين مع ان من المسلمين سلمان وابا ذر ومقداد بل اكثر الصحابة من الانصار والمهاجرين ولم يكونوا مدعين بكون فدك نحلة عن رسول الله لفاطمة عليها السلم من رسول الله ولم يكن شيئا تدعيه فاطمة ارثا من ابيها والبحث في امر فدك ومظلومية سيدة نساء العالمين يخرجنا عن مقصودنا التخليص والتلخيص والمقصود هنا بيان ان التمسك باليد هنا في ذكر السبب لثانية قال الشيخ الاستاد في اناصالة الصحة في العمل بعد الفراغ لا يعارض بها الاستصحاب الى ان قال اما لكونها من الامارات الى ان قال وان كانت من الاصول ولا يخفى ان مراده من عدم المعارضة ما ذكرنا في مسئلة اليد والبينة لكن الترديد بين جعل الفراغ من الامارات او الاصول مما لا ينبغي كما يشعر بذلك استشعاره من الرواية وذكر احتمال كونه من الاصول بان الوصلية الدالة على ضعف الاحتمال وكونه الفرد الخفي من فردي الاحتمال فان كشف الفراغ بل تجاوز الذي هو ايضا نحو من الفراغ عمن العمل عن تمام العمل وحصول ما يعتبر وجوده في محل موضوع للشك في عدم الحصول فهو غير معارض لعدم تحقق خروجه عن المعارضة من حيث وجود الدليل على خلافه مخصصا اما ما ذكره رحمه الله من الاشكال من وجهين فانظام

قصة فدك وبعض ما ورد في الاثبات الى وبعض ما ورد على العين عليها

عليها السلام عن عين

في نظري القاصر عدم الاشكال رأساً اما من جهة معنى الفراغ والتجاوز وتحققهما فلان الفراغ والتجاوز معلوم
بحسب العرف فانه يرى الفراغ عن العمل بعلم فيقبو نفس الفاعل الفعل بالاشتغال بغير ما فعله وخلص عن فعله ولا يرى
في تحقق ذلك لزوم الدخول في شيء وجودي بل السكوت والسكون ايضاً محقق للفراغ وان كان الدخول في الغير
اجلى في الفراغ عن السكون والسكوت والتجاوز عن الشيء نفسه غير التجاوز عن محله المقرر له مثلاً القراءة شيء
يتحقق تجاوزه عن الفراغ عن التفوه بنون ولا الضالين والخلاص عنه ولكن محل القراءة يمتد من بعد التكبير
الى الشروع في السورة ومحل السورة يمتد من بعد القراءة الى الوصول الى حد الركوع او الشروع في القنوت فالتجاوز
عن محل يتوقف على تعيين ما عينه الشرع وجعله محلاً لذلك الشيء ان لم يكن محله معلوماً بالعرف والعادة ومر الى
ذلك اشار عليه السلام ان شك في الركوع بعد ما سجد فليمض وان شك في السجود بعد ما قام فليمض حيث اشار
يكون محل تدارك السجود الى الدخول في القيام كما ان محل تدارك الركوع الى ان يدخل في السجود فان الناسي له و
الشاك في محله قبل الدخول في السجود يجب عليه فعله وبعد الدخول في السجود لا اعتبار بالشك فيه من حيث تحقق
تجاوز محله كما انه ع اشار الى تحقق الفراغ عن العمل بقوله كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه حيث لم يعتبر الدخول
في الغير بل جعل المناط بالمضي عنه الظاهر في فعله والفراغ عنه في نظره وعلى هذا فاطالة الكلام في بيان الاحتمالات
وما يتفرع على كل من الاحتمالات غير محتاج اليه واما الكلام في ان الشك في الصحة هل هو كالشك في اصل الفعل
فلعله مستغنى عنه لان الشك في المحل يجب ان يتداركه سواء كان في وجود الفعل او الوصف المعتبر فيه والشك
بعد التجاوز والفراغ لا يجب الاعتناء به بل يجب المضي عنه وصفاً كان المشكوك فيه او وجوده وليس للبحث
عن دلالة الاخبار عليهما او التفصيل بينهما محتوياً على فائدة مهمة مع ان مرجع الشك في الوصف الى
الشك في الوجود من حيث ان الوجود الناقص كالعدم الصرف في عدم الفائدة والثمرة فيه مضافاً
الى ان الظاهر من الشك في الشيء هو الشك في تحققه الصادق على الشك في اصل وجوده او وجوده
الصحيح فان وجود الشيء الفاقد للوصف ليس تحققاً له كما لا يخفى **واما الكلام** في تعيين المحل
لما نحن فيه فلما اشرنا الى ان تعيينه وظيفة للشرع مع عدم التعيين عند العرف وتشكيك شيخنا الاستاد في
المحل العادي مما لا ينبغي لان المحل العادي كالمحل العقلي في حصول العلم بتعيينه فان الشاك في
فعل الصلوة مع اشتغاله بالتعقيب ممن لا يدخل في التعقيب الا بعد الصلوة شك يزول بالتروي
وملاحظة العادة القطعية نعم لو كانت العادة غالبية يشكل الاعتماد عليه لكن كلام من استند
الى العادة في تعيين المحل هو العادة الدائمة الغير المتخلف عنها كما لا يخفى فلا وجه للتشكيك اما الكلام

في تعارض الاستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز المحل

في اعتبار الدخول في الغير فقد ظهر مما قدمنا اشارة فلا حاجة الى مزيد مما ذكرنا **واما الكلام**
في خروج الوضوء والغسل والتيمم من عدم الاعتداد بتجاوز محل الجزء بل عدم الاعتداد بالشك
فيهما الا بعد الفراغ منهما فقد قال الشيخ الاستاد بكون الخروج بالاجماع حيث قال انهم
اجمعوا على ان الشاك في شيء من افعال الوضوء قبل اتمام الوضوء يأتي به ودلالة الاخبار
قبل الاجماع على خروج الطهارات الثلاث ثم استشكل في منافاة ذلك بدلالة قوله ع في ذيل
رواية ابن يعفور انما الشك في شيء لم تجزه حيث يدل على عدم الاعتناء بالشك في اجزاء الوضوء
كالشك في غسل جزء من اليد بعد التجاوز عنه والدخول في جزء آخر **ثم** رح رفع اشكال الخبر بما
حاصله ان الشارع جعل كلاً من الطهارات شيئاً بسيطاً باعتبار وحدة مسببه الذي هو الطهارة
لكنك خبير بان المركبات المرتبطة اجزائها لا محالة بملاحظة الوحدة فالصلوة ثنائية كانت
او ثلاثية او رباعية بملاحظ لكل واحد منهما وحدة اعتبارية ومقتضى ما ذكره من التوجيه لزوم
الاعتناء في الشك في الاجزاء في اثناء الصلوة ايضاً بل وفي جميع العبادات الملحقة بالصلوة
في الشك مع تجاوز المحل **فالاولى** ان يقال بان خروج الطهارات الثلاث عن القاعدة ليس
من باب التخصيص بل من باب التخصص اما في الوضوء المعتبر فيه الموالاة فواضح لان الشك في غسل
الوجه واليد بعد التجاوز عن محله اما في اصل الغسل او في الصحة بمعنى عدم تمامية وهذا امر
لا يقبل الشك لانه بعد حصول الجفاف للعضو قبل غسل العضو الآخر كعدم الغسل في البطلان
لفوت الموالاة فالشاك في غسل الوجه ان يرى البلل في وجهه فلا محالة يزول شكه في حصل
الغسل ولو كان شكه في بقاء لمعة غير مغسولة لا يرضى بعدم الاعتناء به لان تداركه ذلك
غير محتاج الى مؤنة زائدة على امر يريده عليها ولو كان مشغولاً بغسله فالامر اظهر واما فيما
لا يعتبر الموالاة كالغسل فالموالاة امر عادي لكل الناس في الغسل لترتبه فلا يتصور
الشك مع وجود البلل في العضو السابق ومع الجفاف يقطع بعدم الغسل للقطع بعدم
الغسل لمن يعتاد ويعلم بانه يوالي غسل الاعضاء وكون تمام العضو جافاً كاشف قطعي
عن عدم غسله ولو كان العضو فيه البلل كان الشك في بقاء لمعة غير مغسولة وقد دخل في
غير العضو المشكوك فلا يرضى الشاك بقائه على الشك لعدم احتياج رفع شكه الى مزيد
عناية ويمكن ان يقال ان الشك بعد تجاوز المحل في الطهارات الثلاث هو الى حصول غسل

في عدم جريان قاعدة الفراغ في الطهارات الثلاث

تمام الاعضاء اذ ليس لغسل العضو محل ولا ينافيه الترتيب اذ لم يكن الموالات معتبرا لجواز عكس
الترتيب والاتيان بما يحصل معه الترتيب مع العكس سواء في ذلك الغسل والوضوء غاية الامر
لزوم مراعات الموالات في الوضوء والتيمم دون الغسل وعلى هذا فلا بد من حمل ذيل الروايتين
على تقديره لا لهما على ما افاده الشيخ الاستاد على ما بينا في سائر الاخبار والامر في ذلك
سهل وكيف كان ليس لقاعدة التجاوز عن المحل دليل مخصص **واما الكلام** في اجراء قاعدة التجاوز
عن المحل من حيث الشرط وعدم اعتبار الشك فيه فلا ينبغي الاشكال في جريانه وعدم معارضة
الاستصحاب له فمن شك بعد الدخول في العصر في حصول الظهر المشترط صحة العصر عليه فمقتضى
قاعدة الفراغ والتجاوز عن المحل الحكم بحصوله وعدم اعادة الظهر بعد العصر وكذلك الكلام
فيما اذا دخل في الصلوة وشك في الوضوء فمقتضى قاعدة التجاوز الحكم بحصوله **مطلقا** بالنسبة
الى الظهر فقط لان محكومية الاستصحاب وارتفاعه في الواقعة الخاصة يقتضي ارتفاعه مطلقا
فلا دليل على تجديد الوضوء للعصر ولا اعادة الظهر بعد العصر وكذا قاعدة الاشتغال مرتفعة
بقاعدة التجاوز فلا يجري بعد ارتفاعهما وتوهم اختصاصه بما تجاوز محله لا بالنسبة الى ما بعد
كلام لا نفهمه فان الحيثيات التعليلية غير معتبرة للموضوع والقول بعدم الاعتبار بما في الشرط
من حيثية تجاوز المحل الذي هو الظهر المشتغل به دون العصر فان الشك الموجود قبل الشروع
في العصر في الوضوء شك قبل تجاوز محل الشرط فيجب احرازه بالنسبة كلام ظاهري لان التجاوز عن محل
الشرط معرف لحصوله **والحاصل** انه لا يتخلف عن اثره الى حصول رافعه ولذا لو شك المتطهر في الحدث
قبل فعل الظهر واستصحب الطهارة وغفل عن الاستصحاب عند فعل العصر ثم التفت الى كون الطهارة
مشكوكة فانه ليس عليه اعادة العصر لعدم احرازه للطهارة فاذا كان الامر في الاستصحاب كذلك
ففي قاعدة تجاوز محل الذي هو من الامارة اولى مضافا الى ان الالتزام بكلام المتوهم يوجب
وجوب تجديد الوضوء في اثناء الظهر بالنسبة الى بقية افعاله لان تجاوز محل الشرط بالنسبة
اليها باقية خصوصا اذا لم يستلزم تجديد الوضوء الى الفعل الكثير **والحاصل** ان القاعدة
معرفة لحصول المشكوك شرطا كان او جزء وبعد الحكم بالحصول يحتاج الى حصول الرافع له بل
يمكن الالتزام بجريانه استصحاب جواز المضي في الشروط بالمشكوك لو فرضنا الشك في ذلك بالنسبة
الى العصر **وبما ذكرنا** ظهر في كلام الشيخنا الاستاد وغيره من المفصلين في ذلك دام الله

في جريان قاعدة التجاوز في الشرائط بالنسبة الى ...

المبحث من المهالك والهادي الى المسالك **اما الكلام** في صحة فعل الماتي به بما لا يرجع الى ترك
في صحة فعل الماتي به بما لا يرجع الى ترك ما يعتبر في المامور به كالموالات فقد تقدم ان الشك في صحة الجزء كالشك
في اصل وجوده لرجوعه اليه ولا فرق بين اسباب الشك في الصحة بما لا يرجع الى ترك ما يعتبر في الشئ او غيره
كما لا فرق بين الشك في اصل الوجود او في صحة الموجود لما تقدم ولشمول الاخبار للجميع باعتبار ان الشك
في الشئ بمعنى الشك في تحققه كما ينبغي شامل للشك في اصل تحققه وتحققه كما ينبغي من الصفة ولا حاجة الى
جعل الاصل في فعل الفاعل اصلا براسه وتسنده اليه في المقام بل يكفينا شمول القاعدة له **ولا يخفى**
ما في كلام شيخنا الاستاد بجعل مدرك اصالة الصحة ظهور حال المسلم لعدم اختصاص ذلك بالمسلم بل
ظاهر كل عاقل يفعل فعلا مفيدا يترتب عليه اثر ذلك ولعلنا نذكر بعض الكلام في ذلك فيما ياتي ان شاء الله
واما الكلام في اشتراط ان يكون الشك طاريا بسبب الغفلة عن كيفية العمل فلو كان الشك ساريا الى
حين العمل بان يشك في حاجبية الموجود كالخاتم المحتمل حجبه عن وصول الماء الى البشرة او وجود الحاجب
فالظاهر عدم جريان قاعدة التجاوز والفراغ فيهما من غير فرق بين وجود الحاجب وحاجبية الموجود لان
الظاهر من الشك بعد تجاوز المحل او بعد الفراغ كونه حادثا بعدهما لا موجودا حين العمل والشك الساري الى
حين العمل معناه كونه موجودا حين العمل فالشك الموجود حين العمل يجب تحصيل فراغه بعد المعرفة له في وقته والغفلة
عن العمل مما يحصل حين العمل لا يرفعه شئ غير الاتيان بما يجب ان يؤتى به لرفع الشك وصحة العمل **نعم لو احتمل**
تحريك الخاتم حين العمل تجري قاعدة الفراغ والتجاوز وكذلك لو احتمل عروض ما هو حاجب قطعا ولم يعلم بذلك
تجري قاعدة التجاوز والفراغ ولعدم سرايته الشك الى حين العمل **والحاصل** ان المدار على جريان الشك بعد
الفراغ والتجاوز وعدم سرايته الى حين الاشتغال بالعمل **وبما ذكرنا** يظهر ما في كلام شيخنا الاستاد للمتامل في
وجهي المذكور فيه ولا يهمنا التعرض لما فيه والله الهادي الى ما يقتضيه **تخليص تحقيقي** في
المسئلة الثالثة وهو معارضة اصل الصحة في عمل الغير لاصل الفساد والاستصحابات الجارية في موارده
على خلاف الصحة وبيان مدركهما ووجه تقديمها على ما يعارضها **ولا بد** لنا في ذلك الى تقديم مقدمة وهي ان
الصحة التي تقابل الفساد كون الشئ على ما ينبغي ان يكون عليه في جميع الخصوصيات وفساد ذلك الشئ ان ينقص
خصوصية واحدة او ازيد مما ينبغي ان يكون الشئ عليه او تزيد عليه كما ان للمعيب في مقابل الصحيح ان تزيد الشئ
او ينقص عن الخلقة الاصلية وكما ان الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له في جميع خصوصياته والاستعمال في
غيره بالعلاقة مجاز وغيرهما غلط فالاستعمال الحقيقي صحيح والمجازي ملحق به والاستعمال الغلط فاسد وبيع

في تعارض اصالة الصحة مع اصالة الفساد

المعيب فاسد بمعنى عدم ترتب آثار البيع الصحيح عليه من اللزوم وعدم شئ على من عنده الصحيح سوى الثمن المعين
كان بيع المعيب بجهة الخيار او الارش والصحيح من التحية قول سلام عليكم وغيره فاسد اذا عرفت ذلك فاعلم ان
ايجاد الفعل كاستعمال اذا لم يكن مشتملاً على ما يوجب فساده ولو بخلوه عن بعض ما يعتبر فيه صحيح كما ان
الاستعمال في المعنى الحقيقي استعمال صحيح والمجازي ملحق به وغيرهما غلط وغير صحيح فكما ان اصالة الحقيقة
من الاصول العقلائية ولا يحمل الاستعمال على الغلط ولا على المجاز عند عدم القرينة كذلك اصالة الصحة
العمل اصل عقلائي يعتمدون عليه في جميع امورهم المتوقفة على فعل الغير في امور معاشهم ومعادهم
وكل ما اوجب بناء العقلاء على البناء على الاصول اللفظية سواء كان سهولة التفهيم والتفهم او دفع
اختلال النظام وغيرهما اوجب البناء على اصل الصحة في فعل الغير وعلى هذا فالنقض والابرام في دلالة
الايات المستدل بها على هذا الاصل وكذلك الاخبار غير محتاج اليه بل لو سلمنا دلالة كلها او بعضها
فهو دليل امضائي لا تأسيسي وعلى تقدير عدم الدلالة فنفس عدم الردع عن ذلك كاف في لزوم العمل بمؤداه
عدم التخلف عن مؤداه. **وحاصل** هذا الاصل الذي بناء العقلاء عليه انه لا يجوز ولا يصح ان يحمل فعل الغير
على الفساد الا بدليل يدل على خلافها الذي هو الفساد وخروجه عما ينبغي ان يكون عليه بل الجبلة في حركات الذي من
الى الامور لا ينحرف الا الى الصحيح من العمل بالحركات الاولية ولا ينافي ذلك ما يعقب الخطرة الاولية من الحركات
المتأخرة الموجبة للوساوس والتشكيكات وكيف كان فهذا معتمد عليه في نوع البشر من الديانين وغيرهم
واما اصل الفساد فهو ليس اصلاً متبعاً في الاعمال كلها بل مختص بما يتوقف حصول الشئ الصحيح في مقام التأثير
عليه ويشك في حصول الاثر لاجل الشك في حصول ما هو المؤثر وعدمه مثلاً لو اوقع البيع بالعقد الفارسي
فالاصل الفساد بمعنى عدم ترتب الملك عليه **نعم لو علم** حصول الملك بالعقد الفارسي لكن شك في حصوله
من العاقد صحيحاً او فاسداً فالاصل الصحة وترتب الآثار الملك عليه كما ان الامر في العقد بالعربي كذلك و
الحاصل ان الجهل بالحكم موجب لفساد العمل لا الجهل بصحة نفس العمل **وبعبارة اخرى** لا مجرى
لاصالة الفساد الا فيما يكون الحكم مجهولاً واصل الصحة متعلق بايجاد ذات العمل من حيث ذاته حتى باعتبار
حكمه لا من حيث الجهل بحكم المعلوم صحته من حيث ذاته حتى من حيث الحكم مثلاً اذا شككنا في صحة بيع
المرهون الذي باعه الراهن باذن المرتهن قبل البيع او ببيع المرتهن له باذن الراهن وكالة نقول
بصحته لاجل اصالة صحة العمل ولو علمنا بوقوع العقد فارسياً صحيحاً ولم نعلم وقوع البيع وحصول
الملك بالعقد الفارسي ام لا فالاصل الفساد وعلى هذا فلا معارضة بين اصالة الصحة واصالة

الفساد لعدم تواردهما في محل واحد **ومما ذكرنا** ظهر ما في قول الشيخ الاستاد عليه رضوان الله لو انفعل إيصاد
حيث قال فلا عبرة في موردها باصالة الفساد وغير ذلك في النقض والابرام في مدارك هذا الاصل **اما الكلام**
في ان الحمل على الصحة هل هو الصحة الواقعية او الصحة عند الفاعل **وبعبارة اخرى** لزوم حمل العمل على الصحة
حمله على الحسن عند الفاعل لا القبيح عنده فيقع في مقامين احدهما عدم ترتب اثر على اصل الصحة سوى
عدم الاعتقاد بصدور القبيح منه **والآخر** في ترتيب الصحيح عند الفاعل او الصحيح الواقعي **فنقول في المقام**
الاول لا اشكال في ان حمل الفعل على الصحيح المعمول بين العقلاء هو الحمل على الصحة بمعنى لزوم ترتيب آثار عمل
الصحيح لانه محل الحاجة في نظام الامور لا الحمل على الحسن بمعنى عدم اعتقاد صدور القبيح عند الفاعل فانه
لا حاجة الى ذلك في الامور المعاشية بل المعادية واستدلالهم لهذا الاصل باختلال النظام لولاه يكشف عما
ذكرنا وهذا غير خفي على المتامل قليلاً **وعلى هذا** فلا نفهم لقول شيخنا الاستاد لكن الانصاف عدم دلالة هذه
الاخبار الا انه لا بد من ان يحمل ما يصدر من الفاعل على الوجه الحسن عند الفاعل فلا يحمل على الوجه القبيح عنده
وهذا غير ما نحن بصدده فانه اذا فرض دوران العقد الصادر منه بين كونه صحيحاً او فاسداً لا على وجه قبيح
عنده بل فرضنا الامرين مباحاً في حقه الى آخر كلماته الشريفة في مقام الانصاف محصلاً خصوصاً للجمع
بين الفساد عند الفاعل وبين قوله لكن لا على وجه قبيح والتمثيل به بين بيع الراهن **اما اولاً** فلان الصحة
في العمل معناه وقوعه على ما ينبغي ان يكون عليه والفساد معناه عدم وقوعه كذلك وهذا لا ربط له بمسئلة
الحسن والقبح ووجود لفظ الاحسن في الخبر لا يوجب كون معنى اصل الصحة في العمل حمله على الحسن عنده
ولسنا في صدد بيان الخبر وعدم ارتباطه بقاعدة اصل الصحة وان كان في قوله ولا تظن بكلمة خرجت من
اخيك سوءاً الخ اشارة الى تلك القاعدة **واما ثانياً** فلان العمل الفاسد عند الفاعل لا يمكن ان لا يكون
قبيحاً لان العمل الفاسد بمعنى ما لا يترتب عليه اثر لغو صرف واللغو قبيح عند العقلاء وفرض الاباحة
الامرين عنده ليس موجباً لعدم قبحه عنده اذ المباحات القبيحة كثيرة لا يهمنا تعدادها وتطويل
الكلام في هذا المقام لعله يستلزم الجسارة نعوذ بالله مما يعقبه من الخسارة **واما المقام**
الثاني فتفصيل الكلام فيه ان يقال لا ريب في ان العامل لعمل دنيوي او ديني اذا لم يكن لاغياً
عابثاً يعمل العمل بقصد ما يحصل منه من الاثر والفائدة فعاقد النكاح او البيع انما ينشأ العقد
فارسياً او عربياً قاصداً بحصول حل الوطي والملك وانما يعمل ذلك بالفارسية مثلاً اجتهاداً
او تقليداً قاصداً حصول الاثر به واقعاً ولا معنى للصحيح عند الفاعل الا ما يعتقده واقعاً

ولا معنى للصحيح الواقعي الا ما يعلمه العامل علما او تعبدا بما يقوم مقام العلم فتعين الحمل على الواقع ان كان هو الواقع في حق هذا الفاعل فهو عين الصحيح عند الفاعل وان كان ما في الواقع مع قطع النظر عن وصول العامل اليه فلا يصح حمل فعله عليه مثلا لو فرضنا كون العامل معتقدا اجتهادا او تقليدا وقوع النكاح والملك بالعقد الفارسي ومن علم بايقاعه العقد ولم يعلم بصحة التزويج فقاعدة حمل فعل المسلم او فعل كل احد على الصحيح معناه ان هذا العاقد عقد عقدا مؤثرا اجتهادا او تقليدا ولا معنى له غير هذا فان علم الحامل انه عقد بالفارسي وكان الفارسي عنده باطلا فلا يمكن حمله على الصحيح عنده الذي هو الصحيح الواقعي في نظره وان لم يعلم بكون العقد الصادر منه بالفارسي او العربي فمعناه ترتيب النكاح الصحيح عليه و لا معنى للترديد بحمله على الصحيح عند الفاعل او الواقع للزوم ترتيب ما هو الاثر المقصود منه ما لم يعلم الحامل بفساده على معتقده وان كان لا بد من الترديد فالاولى ان يقال هل يحمل الحامل العمل على الصحيح عند الفاعل او عند الحامل **والحق** ان يقال معنى اصل الصحة الحمل على ما ينبغي ان يكون عليه الا عند علم الحامل بفساده والسر في ذلك ما تقدم من امتناع ان يعمل العامل عملا مع الطلب للفائدة والاثر من ذلك العمل في حال الجهل بترتبه عليه وعدمه بل لا بد له من العلم بترتب الاثر عليه اجتهادا او تقليدا ثم العمل به الا ان يكون عابثا او خاطئا ولا يمكن حمل عمل احد على الفساد الا لمن يعلم بكونه عابثا او خاطئا او يعلم ببطلان ما اوقعه لكونه واقعا منه بمعتقده الفاسد مثلا لو علم بفساد العقد بالفارسي ولم يعلم بوقوع العقد من العاقد المعتقد لصحته بالفارسي عربيا او فارسيا او لم يعلم باعتقاد الفاعل في كونه معتقدا بتعين العقد فارسيا وفساده كان عليه الحمل على الصحة ولا يجوز له الحمل على الفساد الا مع العلم بايقاعه العقد فارسيا وعلى هذا فالمناسب للشيخ الاستاد في الاشكال في مدلول اصالة الصحة والتفصيل الذي ذكره في الحمل على الصحة غير محتاج اليه والله الهادي الى الصحيح والتوكل عليه

تخليص تحقيقي قد شاع في كلمات الاصحاب تقديم قول مدعي الصحة في الدعاوي وربما يفصل بين انتساب الفساد بشرط مفسد او بنقصان في الاركان وشرائط العقد قال الشيخ الاستاد نقلا عن جامع المقاصد انه قال في ما اختار من تقديم قول الضامن المدعي كون صدور الضمان في الصغر مع ان مع المضمون له اصل الصحة بان يقال اصل الصحة يجري في العقود بعد استكمال العقد ليتحقق وجود العقد لا قبله ونقل عنه في باب الاجارة انه قال لا شك في انه اذا حصل الاتفاق

على حصول جميع الامور المعتبرة في العقد ووقع الاختلاف في شرط مفسد فالقول قول مدعي الصحة بيمينه لانه الموافق للاصل الى ان قال **اما اذا** حصل الشك في الصحة والفساد في بعض الامور المعتبرة وعدمه فان الاصل لا يثمر هنا **انتهى** ما نقله رحمه الله ملخصا والذي ينبغي ان يقال انا نتكلم في مقامين **احدهما** في ان الشرط المذكور هل هو شرط في اعتبار هذا الاصل في العقود مطلقا او مختص بمورد الدعاوي **ثانيهما** انه على تقدير الاختصاص بالدعاوي ما وجه الاختصاص وما الفارق بين دعوى اشتراط الشرط الفاسد وبين دعوى فقدان ما يعتبر في العقد **فنقول** في المقام الاول لا ينبغي الاشكال في عدم الفرق بين العقود وغيرها في غير مورد الدعاوي فمن شك في صدور العقد عن الراهن بغير اذن المرتهن او باذنه فلا شك في كونه مجرى اصالة الصحة وكذا لو شك من يعتبر عنده لزوم ايقاع العقد بالعربية في صدوره فارسيا او عربيا يجب الحمل على الصحة ولا اظن ان يقول المحقق في محل الدعاوي بالمقالة المنقولة عنه فظاهر كلامه من حيث التمثيل بموارد الدعوى اختصاص مقالته بموردها والاستدلال بعدم تحقق وجود العقد دليل يعم مورد الدعوى وغيرها فمن شك في صحة صلوة احد يصلي يجب عليه حمل فعله على الصحة ولا اظن ان يقول المحقق في غير محل الدعاوي بالمقالة المنقولة عنه فظاهر كلامه من حيث التمثيل بموارد الدعوى اختصاص مقالته بموردها والاستدلال بعدم تحقق وجود العقد دليل يعم مورد الدعوى وغيرها فمن شك في صحة صلوة احد يصلي يجب عليه حمل فعله على الصحة فان علم بطلان صلوته يجب عليه تعليم الجاهل وتنبيه الغافل ولم يقل احد بوجوب التعليم والتنبيه بمجرد الشك في الصحة مضافا الى ان الشك في جميع موارده يرجع الى الشك في تحقق وجوده على ما ينبغي ان يكون عليه فلا فرق بين العقود وغيرها **اما الكلام** في المقام الثاني فنتكلم اولا فيما اطلق الاصحاب قولهم بتقديم قول مدعي الصحة **فنقول** لما كان الميزان عندهم في تشخيص المدعي عن المنكر بكون المدعي من يدعي خلاف الاصل فمن يدعي دينارا على احد فهو مدع لكون قوله خلاف الاصل على براءة الذمة من دينار بدين هذا في غيرها اذا ادعى المدعي دعوى غير فساد المعاملة ولما كان الاصل المعتمد في فعل البشر مسلما كان او غيره هو الصحة فالمدعي للفساد يدعي خلاف هذا الاصل الذي هو المعتمد عليه عند العقلاء فاذا ثبت كونه منكرا يثبت عليه اليمين ان لم يثبت مدعي الفساد دعواه بالبينة **والحاصل** انه لما كان الميزان في تشخيص المدعي عن المنكر عندهم موافقة قول المنكر مع الاصل ومخالفة قول المدعي له فكل دعوى

يرجع الى الفساد يقابله اصل الصحة فيتعين كونه منكرا يتوجه عليه اليمين وثانيا فنتكلم في مقاله المحقق فنقول بعدما ثبت مما ذكرنا سابقا ان الظاهر من كلامه اختصاص الشرط بالدعاوى المتعلقة بالعقود انه رحمه الله لم يراع ان مرجع الدعوى في دعوى كون عقد الضمان في الصغر الى فساد العقد بل اخذ ظاهر الدعوى فجعله منكرا بملاحظة اصالة عدم وقوع العقد في الكبر فالمدعى للضمان قوله مخالف للاصل فيكون مدعيا وقول الضامن موافق للاصل فهو منكر يقدم قوله بيمينه وهذا بخلاف ما لو ادعى اشتراط شرط مفسد فان مصب الدعوى نفس فساد العقد فيقابله اصل الصحة فيقبل قوله بيمينه ويدل على ما ذكرنا ما ذكره العلامة في دعوى الضامن صغره حال العقد حيث جعله منكرا وقدم قوله لاصالة عدم البلوغ وعدم ما يستند اليه في الصحة واما ثانيا فنتكلم فيما يقتضيه القاعدة من لزوم مراعاة مرجع الدعوى او الاخذ بما هو الظاهر في مصب الدعوى فان دعوى الضامن صغره حال الضمان مثلا راجع الى دعوى فساد العقد غاية الامر جعله مصب الدعوى بسبب الفساد لعدم التزامه بجعل مصب الدعوى نفس الفساد وهذا لا يوجب ان يرفع اليد عن اصالة الصحة ولنا ان نسئل الفاضلين انه لو قال الضامن عقد الضمان فاسد لفساد شرط صحته هل يجعلان الضامن منكرا مع قوله خلاف اصالة الصحة ام مدعيا حاشا ثم حاشا ان يجعلا منكرا فتعين ان اللازم مراعاة مرجع الدعوى في المعاملات وحيث كان الدعوى راجعا الى دعوى الفساد يكون مدعيا لكون قوله مخالفا لاصل الصحة وعلى هذا فلا نعرف وجه مراعاة الفاضلين جعل مصب الدعوى مميزا للمدعي والمنكر وعلى هذا فجميع ما ذكره الشيخ الاستاد في هذا المقام فلخص ما ذكرنا مع كشف تحقيق زائد عما يفهم من كلماته رحمه الله تعالى وتغمده بغفرانه وزاد في احسانه في اعلى درجات جنانه

تخليص تحقيقي تتميمي

لا اشكال في ان حمل فعل المسلم على الصحة قد يكون لفعل قائما بالشخص وقد يكون قوام بوجوده بين شخصين والاول كالايجاب من البايع والقبول من المشتري والثاني كالعقد المحتاج الى الفعلين اي الايجاب والقبول من البايع والمشتري وكل مما يصدر من شخص او شخصين قد يعتبر في فعله او فعلهما ما هو كالركن في الصحة كقصد النيابة في الاجير للصلوة عن الميت والقبض في الهبة والصرف والسلم وقد يكون مما يعتبر لا على سبيل الركنية كترتيب الفوائت عند الاتيان بالنيابة فانه على القول بوجوبه ليس من قبيل الاركان بفسد الصلوة بفوته على جميع التقادير حتى عند الجهل

بالترتيب الا في صورة اختيار الاحتياط وكثير مما يعتبر في المعاملات واجازة المالك والمرتهن في الفضولي وبيع الرهن فهو من قبيل الاركان للحاجة اليها على كل تقدير وايضا لا اشكال في ان كل فاعل للفعل القائم بنفسه يفعل ما قرر له من القواعد المقررة لرفع الشك كما انه لا ريب في ان كل فاعلين يقوم وجود شيء بفعلهما يشكان في العمل الذي بينهما وكذا كان ما يعتبر في فعلهما كالقبض او غيره فان البايع يعلم بفعل المشتري من حيث قبوله الايجاب وصحة القبول من حيث انه مثل ان المشتري لا يشك في صدور الايجاب من البايع وكونه بترتب الاثر عليه بلحوق القبول له كما انهما لا يشكان في القبض وعدمه وكون الانشاء بالعربية والفارسية الى غير ذلك والحاصل ان البايع والمشتري لا يشكان بينهما في فعل صاحبه فيما هو بينهما اما ما هو خارج عن فعلهما كالاجازة واذن المرتهن فهو بالنسبة الى المشتري بعد العلم بكونه رهنا او ملك الغير امر يجب احرازه عليه ولو بقول البايع واخباره اعتمادا عليه ليس ذلك مربوطا بحمل الفعل على الصحة لان صدور الايجاب في متعلق حق الغير فعل البايع وحمل هذا الفعل على الصحة لا يوجب كون الاذن حاصلا بل العلم بكون المبيع ملك الغير او مرهونا ينافي الصحة الا بما هو خارج عن هذا الفعل والاصل يقتضي عدمه هذا كله في شك كل من الفاعلين في صحة فعل صاحبه اما حمل الثالث في صحة العقد على الصحة فلا بد ان يكون بعد توافقهما على الصحة بمعنى ان الثالث اذا رأى كل من البايع والمشتري منصرفا في ما انتقل اليه تصرف الملاك فيما يملكونه يجوز له حمل العقد على الصحيح ومع عدم ذلك ليس له حمل العقد على الصحيح اثر يفيد الثالث على ترتيبه على الحمل على الصحة ولذا شرطوا في صحة العقد القدرة على التسليم فان المبيع الذي ليس في يد المشتري لا يقدر على تسليمه الى الثالث لو باعه منه ويجوز الشراء من ذي اليد ما في يده ولو كان له المدعي ودعوى تقديم رجوع المرتهن عن الرجوع في الاذن فتقدم قول مدعي تقدم البيع على الرجوع عن الاذن متعين لما سبق من ان دعوى يؤل الى الفساد يقدم عليه قول مدعي الصحة لاصالة الصحة والاشكال في جريان اصل الصحة ليس في محله لما تقدم من ان ميزان تشخيص المدعي عن المنكر في باب الدعاوي تقديم قول مدعي الصحة على قول من يرجع قوله الى الفساد واما مسئلة النيابة عن الميت فلا ينفع اصل الصحة في اصلاح ما يجب على المستاجر قبل الاستيجار فان الواجب عليه قبل الاستيجار الفحص عمن يجمع اوصاف الاستيجار للنيابة والحمل على الصحة تكليف خارج عما يجب عليه قبل العمل فلا ربط له باصل الصحة وعلى هذا ظهر لك ما في

كلمات شيخنا الأستاذ حيث قال في التنبيه الثالث صحة كل شيء بحسبه إلى آخر ما قاله في هذا المقام وفيما ذكره في التنبيه الرابع من مسئلة التنابذ **وأما كلامه** في ترتيب جميع آثار الصحة فهو كلام صحيح لكن ما أفاده رحمه الله من أن الغسل ليس له صحيح وفاسد فلا نفهم له معنى محصلا فإن الغسل فيه صحيح هو غسل النجس بالماء الوارد على النجس بناء على اعتبار الورود وفاسد خلافه والعدد والعصر إلى غير ذلك مما هو يعتبر فيه وفاسده ما تخلف عنه ونقص منه بعض ما يعتبر فيه والصحيح من الغسل معناه اشتمال الفعل بما يعتبر فيه والشك في صحة الغسل معناه نقصانه عن بعض ما يعتبر فيه فكيف جمع رحمه الله تعالى بين وجوب الحمل على الصحة ولو شك في الشروط وبين قوله لا أن علم الغسل مجردا الخ والفرق بين الصلوة عن الميت والصلوة عليه واضح من حيث كونها رفع الولي يده عن الأولوية بخلاف الصلوة عن الميت فإنه تكليف للولي يريد إبراء ذمته من التكليف المتوجه إليه بالإتيان وبينهما بون بعيد ولا يهمنا التعرض لكلماته الشريفة والله المشرح للصدور ذي الضيقة الضعيفة **تخليص تحقيقي** بتقاطي قال الشيخ الأستاذ في الخامس من التنبيهات أن قاعدة أصل الصحة تثبت الآثار الشرعية المرتبة على العمل الصحيح لا ما يلازمه من الأمور الخارجة عن حقيقة الصحيح فلو شك في أن الشراء الصادر من الغير كان مما لا يملك كالخمر والخنزير أو بعين من أعيان ماله فلا يحكم بخروج العين من تركته بل يحكم بصحة الشراء وعدم انتقال شيء من تركته كما أنه لو شك في فعل الظهر مشتغلا بالعصر يحكم بصحة العصر من حيث فعل الظهر لا من حيث عدم وجوب الإتيان بالظهر ثانيا إلى آخر ما ذكره رحمه الله تعالى **أقول** لم نفهم وجه تعقيب هذا المطلب بنقل قول العلامة في آخر كتاب الإجارة من القواعد لو قال آجرتك كل شهر بدرهم فقال بل سنة بدينار الخ فإن الظاهر من التعقيب بمسئلة التداعي كون مسئلة الشك في الشراء بما لا يملك أو بعين من أعيان ماله من متعلقات باب الدعاوي وظاهر العنوان والتنظير بصحة العصر ووجوب الإتيان بالظهر خلافه **وكيف** كان فالمسئلة فيها صورتان أحدهما أن يدعي البائع على وارث شخص بأن الثمن الشيء الفلاني الذي اشتراه أبوك مني هذا الحمار ويقول الوارث بل هذا الخنزير **وأخرى** أن لا يكون هناك دعوى من طرف إلى آخر فإن كان فرض المسئلة في صورة الدعوى فقد تقدم أن المدعي من يرجع قوله إلى دعوى الفساد والقول قول مدعي الصحة بيمينه وإن كان الفرض في غير صورة الدعوى فإن كان الشك من وارث المشتري فلا بد أن يفرض المجهول عوضا في يده يريدون

رده إلى البائع إذ لو كان العوض في يد البائع لا يتصور شك للوارث في كون العوض حمارا أو خنزيرا وح فكل ما يرده إلى الوارث إلى البائع ويقبله المشتري هو المعين للصحيح من الفاسد والمفروض عدم المعارضة والتشاجر بينهما ولو فرض عدم القبول من البائع ينقلب المسئلة إلى صورة الدعاوي **وأما إذا** كان الشاك في ذلك ثالث لا ربط له بالبائع والمشتري ووارثه فلا يتعلق بفعلهما غرض من الثالث إلا أن يريد المعاملة مع أحدهما فيما انتقل إليه فإن كان فيما انتقل إلى المشتري وكان في يده فأصل الصحة غير محتاج إليه لوجود أمارة المالكية أعني اليد وعلى تقدير جريانه لا ربط له بتعيين المال الذي وقع محلا للشك في كونه عوضا وإن كان فيما انتقل إلى البائع فهو معين للصحيح عن الفاسد بحصول العلم بما وقع عليه العقد وكذلك الأمر إن أريد المعاملة معهما ومسئلة جريان أصل الصحة في العصر من حيث تقدم الظهر عليه فلا جريان لأصل الصحة بعد الشك في فعل الظهر لأنه حين العمل وفعل العصر يجب عليه العدول إلى الظهر وفعل العصر بعده وبعد الفراغ من العصر إن قلنا بوجوب الظهر فأصالة عدم فعله الموجب لإتيانه دافع للشك في صحة العصر لأن الأصل الحاكم مزيل لأثر الشك في المحكوم ويلزمنا القول بإعادة العصر **وبعبارة أخرى** الأصل الجاري في الشك السببي مزيل للشك المسببي حكما لا حقيقة فلا يجري أصل الصحة في فعل العصر فيجب إعادتها بعد فعل الظهر وإن قلنا بحكومة أصل الصحة على أصالة عدم فعل الظهر لكون أصل الصحة أمارة لا أصلا فحرمانه مانع عن القول بوجوب الإتيان بالظهر بعد العصر وتفصيل المسئلة في الفقه **تخليص تحقيقي تتميمي** قد عرفت فيما سبق أن مدعي الصحة مقدم على مدعي الفساد ولا يعارض الاستصحاب أصل الصحة لكونه أمارة والأصل دليل حيث لا دليل والأمارة من حيث كونه مبينا للحكم بلحاظ الواقع فيكون واردا على الاستصحاب كما صرح به شيخنا الأستاذ حيث قال المقام الثالث في ورود هذا الأصل على الاستصحاب إلى آخر ما ذكره وأشرنا إليه في دليل تقديم هذا الأصل على أصالة الفساد وأما تقديم هذا الأصل على الاستصحاب بالموضوعية المترتب عليها الفساد مثل أصالة عدم البلوغ وعدم رؤية المبيع فقال شيخنا الأستاذ اضطرب فيه كلمات الأصحاب خصوصا العلامة وما تأخر عنه وجعل التحقيق التفصيل بين كون أصل الصحة من الظواهر المعتبرة أو من الأصول وقد سبق أن هذا الأصل من قبيل الأمارات فلا إشكال في تقدمه على الأصول الموضوعية وقد قلنا إن ترتب الفساد على الأصل يوجب انقلاب مصب الدعوى إلى دعوى الفساد فيقدم عليه أصل الصحة ودعوى وقوع التعارض بينهما كما يومي إليه كلامه أخيرا إلا أن التحقيق خلافه مما ذكره دليلا ولغيره مما ذكرناه سابقا ونزيدك توضيحا بأن استصحاب

عدم البلوغ لا اثر له بعد وقوع العقد المحكوم بالصحة الشرعية بالنسبة الى هذا العقد الواقع **نعم** لو فرضنا البايع شاكا في بلوغ المشتري والعكس يجب الحكم بعدم البلوغ فيوجب عدم جواز المعاملة معه **وهذا** واضح لا سترة عليه هذا كله تمام الكلام في اصالة الصحة بالنسبة الى الافعال واما الكلام في اصل الصحة في الاقوال والاعتقادات فلا يجري في الاقوال الا مجازا فان الشك في كون الكلام مباحا او حراما اطلق شيخنا الاستاد على كون الحمل على الاباحة حملا على الصحة لكنه اطلاق مجازي وكذا الحمل على الصحة من حيث الكشف عن المقصود فان الحمل على الصحة بمعنى عدم كونه لاغيا عابثا او غالطا مجاز من الحمل على الصحة بمعنى وجوب ترتيب الاثر لكنه يشابهه في عدم الاعتناء بخلافه وكذا الحمل على الصحة بمعنى الصدق في اظهار الاعتقاد ايضا معنى مجازي من الحمل على الصحة الذي هو محل البحث الذي يعارض الاستصحاب فان كلا من الجهات المذكورة يجري فيها الاصول العقلائية الخاصة به مثل اصالة عدم الخطاء والغلط والاشتباه والبعث الى غير ذلك مما لا يعتني بها العقلاء فان كان تسميه هذه الاصول اصل الصحة فلا مشاحة في الاصطلاح واما من حيث الصدق والكذب فمعنى حمل الكلام على الصحة كونه صادقا في الواقع فهو ايضا معنى مجازي فان حمل الخبر على المطابق للواقع من يعلم انه محترز عن الكذب ايضا من الامور الذي عليه بناء العقلاء **وبعبارة اخرى** خبر غير الكاذب المعلوم تحرزه عن الكذب مقبول عند العقلاء **فان شئت** قلت هو من جملة الافعال التي يجب حمله على الصحيح في الجملة لا مطلقا وان كان اطلاق الحمل على الصحيح على لزوم الاخذ بخبر المخبر المتحرز عن الكذب مجازا **والحاصل** ان اطلاق حمل الاقوال على الصحيح بتمام الجهات والاعتبارات ليس على ما ينبغي **واما** حمل الاعتقاد على الصحة فلا نفهم له محصلا اذ الحامل على الصحة ان كان هو المعتقد فلا يمكن ان يجعل ما هو صحيح عنده معتقدا وان كان غيره فلا يمكن ان يجعل ما هو مخالف لمعتقده اجتهادا او تقليدا صحيحا بل اما ان يحكم ببطلان ما عند غيره باعتبار قصوره او تقصيره في طلب المدرك الصحيح وان فرضنا الشك في ان معتقد الفلاني الذي لم نعلمه هو معتقد صحيح او فاسد فلا يتعلق بذلك غرض عقلائي يوجب حمله على الصحيح وان كان الشك في اسلامه وكفره فحمله على الصحيح بمعنى الاسلام حمل للصحيح بما يظهر الاسلام وان لم يظهر ما يدل على الاسلام فلا معنى للحمل على الصحيح **وكيف** كان جريان اصل الصحة في العقايد لا يتصور بنظري القاصر فاحتمال الجريان والاستفادة من بعض الاخبار كما يستفاد من كلمات شيخنا الاستاد مما لا نفهم والله الهادي الى ما لا نعلمه

تخليص في

المسئلة الرابعة في معارضة الاستصحاب للقرعة قال شيخنا الاستاد في حكم معارضة الاستصحاب للقرعة الى آخر ما ذكره **اقول**

لاشك في ان القرعة لكل امر مشكل بناء على انها لرفع الاشكال الواقعي او لكل امر مشتبه وعلى كل تقدير جريان الاستصحاب دافع الاشكال والاشتباه فاذا فرضنا المتيقن بالطهارة السابقة الشاك في الحدث يصدق عليه الامر المشكل فجريان القرعة يوجب تعيين الحال بالقرعة لكن حرمة نقض اليقين بالشك توجب الحكم ببقاء الطهارة فيخرج الامر عن كونه مشكلا او مشتبها فلا يتصور جريان القرعة في مورد الاستصحاب فيختص بالشبهة التي ليس لموردها حالة سابقة متيقنة مثل ان يشك في كون الخنثى ذكرا او انثى او كون المتولد بين الكلب والشاة كلبا او شاة الى غير ذلك من الموارد التي ليس له حالة سابقة اما اشتراط العمل بالقرعة بعمل الاصحاب فوجهه وهن العمل بها بكثرة التخصيص فان عدم العمل بها في مسئلة الخنثى او تعيين الحيوان المتولد بين حيوانين وامثالهما مما يدل على ضعف دليل القرعة فيحتاج الى الجابر وان شئت قلت لما كان استعمال القرعة في مواردها موكولا الى نظر العقلاء كما في استعمال المجازات باعتبار العلايق فان استعمال الاسد في الرجل الشجاع مثلا مقبول بعلاقة المشابهة وليس استعمال الاسد في الرجل الابخر باعتبار مشابهته في البخر او في الرجل الكثير الشعر باعتبار المشابهة في كونه كثير الشعر متبعا مقبولا كان عمل الاصحاب بها معينا للمتبوعية والمقبولية دون غير تلك الموارد **والحاصل** ان العقلاء الجاعلين للقرعة من طرق استكشاف الواقع يعملون بها فيما لم يكن لهم حالة سابقة مطلقا وفي غير ما كان كذلك يعملون بها في الجملة وليس للعمل بها ضابط كلي يعمل بها دائما ولذا جعلوا الضابط عمل الاصحاب وبذلك يفتح الله تعالى علينا الباب

تخليص تحقيقي

في المسئلة الخامسة في تعارض الاستصحاب مع غيره من الاصول الثلاثة قال شيخنا الاستاد اما اصالة البرائة فلا تعارض الاستصحاب ولا غيره من الاصول والادلة الى آخر ما ذكره **اقول** هذا النفي مع اثبات التعارض في اول كلامه رحمه الله حيث قال في تعارض الاستصحاب مع غيره من الاصول الثلاثة تهافت وقد اقتدينا به في العنوان الاشارة الى التهافت والتسامح وكيف كان لا تعارض بين الاستصحاب واصل البرائة لان البرائة عن التكليف يعاضده استصحاب البرائة عنه فنفي التعارض تعبير مسامحي والادلة النقلية كلها امضاء للحكم العقلي حتى ان قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي المفهوم منه او امر معناه قبح العقاب بلا بيان واصل فلا يشمل مورد الاستصحاب ويمثل شيخنا الاستاد لصورة المعارضة بالعصير الذاهب عنه الثلاثين بالهواء ليس في محله لان العصير الذاهب عنه ثلثاه بالهواء اذا كان من غير غليان لا حرمة له حتى يستصحب وبعد الغليان فالاستصحاب محكم ليس الشك في التكليف بل شك

في دفع التكليف الثابت بالعلم ان قلنا به والعجب من شيخنا الاستاد حيث قال نعم هنا اشكال في بعض
اخبار اصالة البرائة في الشبهة الموضوعية الى ان قال مع ان اصالة الاباحة هنا معارضة باستصحاب حرمة
التصرف في الاشياء المذكورة وجه العجب ان حالة السابقة في الاشياء المذكورة غير متيقن بملاحظة عنوان
المذكور في الرواية فان قوله ع وذلك مثل الثوب عليك ولعله سرقة فان معناه الثوب الذي انت متصرف
فيه يجوز لك التصرف لعله كان مسروقا ومن المعلوم ان شبهة الحرمة باعتبار كونه مسروقا ليس الا شبهة ابتدائية
وكذلك للمملوك عندك تكون الشبهة في كونه حرا شبهة بدوية وكذلك المثال المرئة تحتك **والحاصل**
ان الامثلة المذكورة مجرى استصحاب جواز التصرف قبل الشك في كون ثوب سرقة والمملوك حرا والمرئة
اختا او رضيعة ولو حمل الامثلة المذكورة في الرواية على من يريد شراء الثوب والمملوك او تزويج المرئة
مضافا الى انه خلاف الظاهر من الرواية فاستصحاب عدم جواز التصرف ايضا ليس معارضا لاصل البرائة
واصالة الاباحة فان تصرفنا للبايع الدال على تسلطه على ماله كاف في رفع الشك وكذا حجية قول المرئة في
كونها اجنبية في دفع اليد عن الشك في حرمة التصرف **واما** التعارض بين الاستصحاب في عدة الاشتغال
المعبر عنها بالاحتياط فالكلام يقع تارة في جواز دفع اليد عن الاحتياط بالاستصحاب **واخرى** في تاثير
الاستصحاب اثر الاحتياط اما الكلام من الجهة الاولى فلا اشكال في ان مستصحب وجوب التمام او القصر يجوز
له ترك الجمع بين القصر والاتمام والاكتفاء باحدهما لابراء الذمة عن التكليف بالصلوة لان حكم العقل بتحصيل
البرائة اليقينية بعد ملاحظة حرمة نقض اليقين بالشك بجعل القصر او الاتمام المتيقن سابقا في زمان الشك
في وجوب احدهما بالبرائة باتيان المستصحب السابق **نعم** لو لم يكن هنا حالة سابقة كمن يسافر اول بلوغه الى
اربعة فراسخ قبل ان يكلف بصلوة التمام او القصر وجوبا يجب عليه الاحتياط لعدم المؤمن سواه **واما** الكلام
في الجهة الثانية فلا اشكال في عدم تاثير الاستصحاب اثر الاحتياط وجدانا فمن يريد تحصيل القطع بتبديل
الواقع وجدانا لا يكتفي باستصحاب التمام او القصر الذي عليه قبل السفر الى ما يقتضي الجمع بينهما ولا
اشكال في جواز ذلك بمعنى انه لا يحرم عليه ترك الاكتفاء بالاستصحاب والعمل بالاحتياط حتى على القول بلزوم
الجزم بالماموربه اذ غاية ما يجب عليه فعل ما يوافق الاستصحاب جازما لكونه المامور به والاتيان بالطرف
الآخر رجاء بكونه مامورا به **وبالجملة** مريد الاحتياط لا يكتفي بالاستصحاب في غيره يكتفي به ولا يريد الاكتفاء
بالمبرء الشرعي التعبدي العقلائي ولا يتصور جريان التخيير في مورد الاستصحاب لكونه رافعا للحيرة الحاصلة
من دوران الامر بين المحذورين اما التعارض بين الاستصحابين فسيأتي الكلام مفصلا ان شاء الله تعالى

في عدم معارضة الاستصحاب والاحتياط

تخليص تحقيقي في تعارض الاستصحابين قد يتوهم التعارض بين الاستصحابين الذين احدهما السببي
والآخر المسببي كما اذا غسل الثوب النجس بالماء المشكوك نجاسته فان الشك في طهارة الثوب ونجاسته مسبب عن
الشك في نجاسة الماء المغسول به الثوب فاذا ثبت استصحاب الطهارة للماء المشكوك طهارته يثبت الطهارة
للثوب المغسول به **فيقال** ان عموم لا تنقض اليقين بالشك يشملهما في عرض واحد ولا دليل على تقديم الاستصحاب
في الشك السببي على الاستصحاب في الشك المسببي فلابد من التماس الترجيح او الرجوع الى التخيير لكنه بعد ما تقدم
منا في تقديم السببي على المسببي فاسد جدا ونزيدك توضيحا بان تقديم العلة على المعلول ذاتا مانع عن شمول
لا تنقض للشك المسببي لان عدم نقض اليقين في مرتبة السبب مانع عن بقاء الشك المسببي بل عن حصوله الا
بالخطرة والنظرة الاولى الحاصلة حين عدم الالتفات الى الشك السببي **وان شئت** قلت مع شك السببي
لا وجود للشك المسببي الا بالتوهم اذ وجوده موقوف على بقاء الشك المسببي واليقين الغير المنقوض بالشك السببي بمنزلة
نقض اليقين ولا شك ان مع اليقين بطهارة الماء لا يحصل شك في طهارة الثوب المغسول به وعلى هذا فلا حاجة
الى الاستدلال لذلك بالاجماع القولي والعملي والاخبار كما استدل بها الشيخ الاستاد والكلام في الفروع المذكورة
في كلامه رحمه الله محل بيانها والنقض والابرام فيها الفقه **اما اذا** كان الشك في الاستصحابين مسببا عن ثالث
قال شيخنا الاستاد مورده ما اذا علم بارتفاع احد الحادثين لا بعينه وجعل لذلك صورا اربع من حيث ان العمل
بالاستصحابين ما يستلزم مخالفة قطعية عملية مثل اجراء الاستصحاب في طاهرين علم اجمالا بنجاسة احدهما الى آخر
ما ذكره في هذا المقام **اقول** قد سبق ان معنى الشك المسببي كون الشك فيه راجعا الى الشك السببي وعلى هذا يجب ان
يكون الشك في الاستصحابين المتعارضين الحاصل من الامر الثالث راجعا الى الشك في الامر الثالث وهو ليس امرا
مشكوكا بل امر متيقن لان العلم بنجاسة احدهما راجع الى العلم ببطلان الاستصحاب في احدهما فلا معارضة ولا مسبب
اما اذا فواضح لان النجس الواقعي لا يجري الاستصحاب فيه واقعا **واما** ظاهرا فلان احد الاستصحابين موجب لرفع
التعارض لعدم التعارض بين الصحيح والباطل وجهل المكلف باليقين لا يوجب التعارض بل يوجب ترك احدهما فرارا
عن المخالفة القطعية او العمل بالاحتياط وطرح الاستصحاب تحصيلا للموافقة القطعية **واما** مسئلة الماء المتمم
كرا المدعى فلا له دليل الخارج على عدم الجمع بين الاستصحابين لا اجماع على وحدة حكم الواحد فهو كلام لا انفهمه فان
وحدة حكم الشيء الواحد لا يحتاج الى الاجماع بل هو من البديهيات ولا يجري الاستصحاب لفقد الموضوع فان موضوع
النجس هو الماء قبل التتميم كرا بالطاهر وموضوع الطاهر الماء الطاهر المتحد مع النجس وهما غير باقيين عند الشك
في طهارة ماء المتمم بعد التتميم ولا يجري الاستصحاب بالمسامحة العرفية في الموضوع في امثال المقام وحكم شيخنا

في بيان عدم التعارض بين الاستصحابين اذا كان الشك في احدهما مسببا عن الشك في الآخر

الاسناد بتساقط الاصلين في المسئلة الاولى مبنى على وجوب الموافقة القطعية وقد حققنا جواز الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية فرارا عن المخالفة القطعية وفي المسئلة الثانية اعني الماء المتمم كرا لا استصحاب حتى يقال بالتعارض و التساقط لما تقدم من تغير الموضوع في الاستصحابين نعم يتصور هنا استصحاب واحد يرجع اليه ان لم يدل الدليل الا على طهارة الماء المتمم وهو الاستصحاب فان الشك في حصول الطهارة للماء المتمم ناش عن الشك في كون المتمم كرا بالطاهر مطهرا للنجس ام لا فاذا فرضنا جريان استصحاب عدم كون المتمم مطهرا العدم الدليل عليه مثبتا النجاسة و ان لم نقل بذلك و قلنا بعدم جريان الاستصحاب لعدم العلم السابق بكون المتمم غير مطهر ولا بجريان استصحاب النجاسة للماء الموجود قبل التتميم لتغير الموضوع فلابد من الرجوع الى عمومات طهارة الماء خرج منه ما علم نجاسته ولو بالاستصحاب وبقى الباقى تحت العموم **واما مسئلة** الوضوء بالماء المشتبه بالبول الموجب لاستصحاب طهارة البدن وبقاء الحدث فجريان الاستصحابين لا يخلو عن منع اذ جريانهما لا يمنع الاجمالى باحد من طهارة البدن او بقاء الحدث المستلزم للمخالفة العملية فان استصحاب طهارة البدن باعتبار لازمه مثبت لحصول الوضوء فيلزم عدم التجديد مخالفة العمل بالطريق واستصحاب بقاء الحدث مثبت لنجاسة المحل وبالوضوء جديدا يصير الوضوء بالمحل النجس والوضوء لا يصح بطهارة المحل فان ثبت طهارة المحل باستصحاب طهارة البدن فليكن استصحاب بقاء الحدث مثبتا لنجاسة البدن وحيث انه ليس كذلك فالاتم غسل اليد تطهيرا و تجديد الوضوء احتياطا **وبعبارة اخرى** الشك في بقاء الحدث مسبب عن الشك في بولية المائع ومع عدم جريان استصحاب في الشك السببى لعدم العلم بالحالة السابقة يجرى الاستصحاب في الشك المسبب اعنى بقاء الطهارة فان قلنا بان استصحاب بقاء الحدث مثبت لنجاسة المحل فيجب تطهيره ثم تجديد الوضوء وان قلنا باستصحاب بقاء الحدث لا يثبت نجاسة المحل فلا اثر له لان وجوب الوضوء للشاك فيه غير محتاج الى الاستصحاب سواء كان الشك فيه من حيث اصل وجوده او من حيث فقد شرطه **وبعبارة اخرى** اوضح لا يمكن صحة الوضوء التجديدى مع احتمال نجاسة البدن بعد وجوب احراز طهارته واستصحاب طهارة البدن مع كون بطلانه احد طرفي العلم الاجمالى بالبطلان لا يثبت حصول شرط صحة الوضوء التجديدى فيجب ح تطهير محل الوضوء ولا تتم الوضوء التجديدى **ثم لا يخفى** عليك التهافت بين قول الشيخ في بيان الاقسام بعد ذكر مسئلة التوضى بالمائع المردد بين البول والماء ومثله استصحاب واجدى المنى في الثوب المشترك حيث جعله من امثلة الصورة الثالثة وبين قوله في الصورة الرابعة كما اذا علم اجمالا بطهارة والجنابة عليه او على غيره حيث جعله من صور الرابعة الخارجة احد طرفى الشبهة من الابتلاء وهو الحق وقد اعترف رحمه الله بخروج هذه الصورة عن تعارض الاستصحابين **ثم** ان الاصل في المتعارضين التساقط والتخيير سيجيء فيما نذكره في مبحث التعادل والترجيح ان شاء الله

في جريان الاستصحاب في الوضوء بالمائع المشتبه بالبول

تعالى **واما مسئلة** دعوى الموكل والوكيل وامثالها فلا ربط له بتعارض الاستصحابين ولا كونها الثالث مثالها كما لا يخفى والله العالم للسر واخفى

تخليص تحقيقي

في خاتمة الفرائد عن الفصول والقواعد الراجع الى ما يجب بيانه في التعادل والترجيح وقبل الخوض في ذلك لابد من تقديم مقدمات في الكلام في احسنية التعبير بالتراجيح عن التعبير بالترجيح كما تصدى لذكر بعض اهل عصرنا خال عمّا لا فائدة بعد شمول لفظ الترجيح للمعنى الجمعى باعتبار دلالته على القليل والكثير **الاولى** قد تداول بينهم النسب الاربع بين شيئين فالتساوى ما يصدق افراد كل منهما على الاخر كالانسان والبشر والتباين الكلى ما لا يصدق فرد من افراد احدهما على الاخر كالسواد والبياض والتباين الجزئى المعبر عنها بعموم والخصوص من وجه ما لهما جهتا افتراق وجهة اجتماع كالحيوان والسواد فالحيوان الابيض جهة افتراق من جانب السواد في الشيء جهة افتراق ما جانب ويجتمعان في الحيوان الاسود والعام والخاص المطلق ان يصدق العام على جميع افراد الخاص ولا يصدق على تمام افراد العام كالحيوان والانسان لصدق الحيوان على جميع افراد الانسان ولا عكس ولا يخفى ما في التقسيم من المسامحة لان التساوى ليس نسبة بين الشيئين لان تغايرهما لفظى او الترادف لا يجعل الشيء الواحد شيئين **الثانية** المستثنى المنقطع مثل جائني القوم الا حمارا وما جائني احد الا حمار تخصيص صورة و تخصيص معنى لان معنى التخصيص اخراج فرد من افراد العام عن الحكم المتعلق بتلك الافراد مثل اكرم العلماء الا زيدا او الا النحاة فما لم يكن من افراد العام مثل الحمار الذى ليس من افراد القوم ولا من افراد احد هو بنفسه خارج عن الحكم لا يحتاج الى الاخراج فكل دليل يكون بالنسبة الى الاخر كالاستثناء المنقطع بحيث يكون بنفسه خارجا عن مورد الاخر يقال له الوارد والتخصيص الحقيقى ان كان ظهوره في التخصيص مع نوع نقصان عن الصراحة في التخصيص يعبر عنه بذلك وان كان له صراحة في التخصيص فقد اصطلح عليه شيخنا الاستاد بالحاكم وغيره لم يفرق بينهما الا في الظهور بمعنى ان التخصيص عند غير شيخنا الاستاد بين ظاهر واظهر وقد اصطلح عليه الاستاد بالحكومة **والحاصل** ان التخصيص قد يكون كالاستثناء المنقطع فيعبر عنه بالوارد والمورود وقد يكون بما هو اظهر في الدلالة من المخصص بحيث يكون كالبيان والتفسير عن المراد من العام فيقال له الحاكم والمحكوم وفي غير الصورتين يعبر عنه بالتخصيص للعام وامثلة كل واحد منها واضحة بملاحظة ما ذكره شيخنا الاستاد وما ذكرنا كشف تحقيقى عن مراده وان كان ما ذكره في الفرق بين التخصيص والحكومة وتقديم ظهور العام على الخاص في التخصيص دون الحاكم والمحكوم وكذا في ما ذكره في بيان الفرق بينهما ما لا يخفى على المتامل البصير ويزيد وضوحا فالوارد والمورود نظير ادلة الاحكام بالنسبة الى ادلة البرائة فان معنى اجتنب من كل محرم الا ما لم يأتك بيان حرمته بمنزلة اكرم القوم الا الحمار والحكومة نظير ادلة الحرج بالنسبة الى ادلة الاحكام بالوضوء الحرجى المنفى في الدين حاكم على قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم

في بيان مقدمات ينبغي تقديمها على احكام التعادل والتراجيح

وابد بكم ولبس معنى الدليلين يجب الوضوء الا الفرد الحرجي منه بل معناه كون ان الوضوء الحرجي خارجا عن الوضوء حكما لان
معنى علم جعل الحرج في الدين عدم جعل الفرد الحرجي من الوضوء وضوءا فهو خارج عن الوضوء حكما والتخصيص ليس كذلك
بل معنى اكرم العلماء الا النحاة خروج النحاة عن حكم وجوب الاكرام مع كونهم داخلا في العلماء تصفا وحكومة ادلة
اصالة الصحة على ادلة الاستصحاب قد حققناه سابقا وهذا واضح لا يحتاج الى مزيد بيان **الثالثة** التعارض
بين شيئين لا يكون الا بالنفي والاثبات في محل واحد ففي التباين الكلي مثل قوله ثمن العذرة سحت وقوله لا بأس
ببيع العذرة وفي التباين الجزئي مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق حيث يقع تعارضهما في العالم الفاسق فمقتضى عموم وجوب
اكرام العلماء يجب اكرامه وبمقتضى حرمة اكرام الفاسق يجب ترك اكرامه ويحرم اكرامه ولا تعارض في العام والخاص المطلق
الا في الصورة اذ العرف يرى الجملة الاستثنائية كالكلمة الواحدة في افادة المراد ولو كان التخصيص بدليل منفصل
وبما ذكرنا في معنى التعارض ظهر ان ما في كلام شيخنا الاستاد في تعريف من التعارض من التوسعة والاغلاق
وكما ان اتحاد الموضوع شرط في التعارض كذلك يشترط في كل من المتعارضين اعتبار الدليلية بمعنى كونه ملزما باتباعه
لولا المعارض ويكون المانع من اتباع كل منهما اظهار وجوده في مقابل الاخر ولا عبرة بحصول الظن الفعلي بمضمون
احد المتعارضين دون الاخر اذ ليس المناط في وجوب الاتباع حصول الظن الشخصي من الدليل بل قد يتعارض دليلين
عقليين في ظاهر النظر فيلغوا اعتبارهما اذ الدليل العقلي لا يوجب الاتباع الا بوجود العلم ومع الابتلاء بالمعارض
يسقط عنه هذه الحيثية فلا يوجب الاتباع وعلى هذا فلا يمكن التعارض بين الحجة واللاحجة ولا بين الراجح والمرجوح
بل لا يكون الا عند التعادل وعدم الترجيح بوجه من وجوهه والسر في ذلك ان حال الدليل الراجح على معارضه
كحال العام المخصص في كون المفهوم ومنهما ما هو الراجح دون المرجوح وتقدم مرتبة الراجح عند العرف من الواضحات
الرابعة قد ثبت مما ذكرنا ان التعارض مختص بصورة تعادل الدليلين في كل الجهات فان امكن الجمع بينهما
بجمع عليه شاهد فلا كلام في تقديمه على الطرح لكونه نحوا من الترجيح وان لم يكن عليه شاهد لكن يمكن
الجمع تبرعا فهل هو مثل ما لا يمكن فيه الجمع او يعمل بالجمع التبرعي وجهان اقربهما عدم الجمع بالتبرع اذ لا دليل
على اعتبار الجمع التبرعي بل الدليل على خلافه من حيث توقيفية الاحكام الشرعية والجمع التبرعي لم يصل من
الشارع وان قيل في اولوية الجمع مهما امكن على الطرح ما قيل لا يهمنا التعرض لها بعد عدم دليل يدلنا
على ذلك وعدم الدليلية لكل منهما بالابتلاء بالمعارض حسبما علمت من التوقف اعتبار كل دليل بعدم وجود
المعارض له وسيأتي بعض الكلام في ذلك ان شاء الله تعالى وان لم يمكن الجمع حتى التبرعي فهل الاصل يقتضي
تساقطهما والرجوع الى ما يقتضيه المقام او التخيير بين الاخذ باحدهما وسيجيء الكلام في ذلك مفصلا ان شاء الله

تعالى **الخامسة** لا يختص التعارض في الادلة بالشرعيات بل جار في الامور العرفية المربوطة بامور المعاش
اذا دمثلا من ابتياع عروض التجارة فيخبره واحد بشراء القطن مثلا لزيادة ربحه عند البيع ويخبره الاخر بشراء الصوف
لهذه الفائدة فلا يتوقف عن ابتياع العروض والمتاع بل يرجع الى مرجح لخبر المخبرين اما بالاصدقية والاخبرية
في امور التجارة او الاوثقية بكلام من يوثق بكلامه وانما يجمع بين الخبرين بابتياع القطن والصوف لعدم مرجح لاحد
المخبرين نظرا الى اقربية ذلك الى حصول المقصود ولو بنقصان بخلاف ما لو يعمل بقول واحد من غير مرجح فانه باحتمال
عدم الاطلاع لا يحصل له فائدة بابتياع الصوف فقط مثلا وعلى هذا فالمرجحات المنصوصة ليست كلها تعبديا
بل فيها امضائيات لما عند العرف في مورد التعارض وقد يتخير العرف في بعض الامور نظرا الى معارضة جهة
حسن جهة قبحه فيلتمس الترجيح بمرجحات عرفية عليها بناء العقلاء **اذا عرفت** ما تلونا عليك من المقدمات فقد
عرفت الفرق بين الورود والحكومة والتخصيص بلا احتياج الى تطويل في كلام شيخنا الاستاد في هذه المطالب بل
عرفت ما في بعضها من الاشكال وكذا يظهر مما ذكرنا ما في كلامه رحمه الله تعالى من عدم التعارض بين الادلة
العقلية لكون مناط حجيتها القطع **توضيحه** ان مؤدى كل دليل قطعيا كان او ظنيا حجة ما لم يعرضه معارض والدليل
العقلي عند عدم المعارض يفيد القطع كما ان الدليل الظني عند عدم المعارض كثيرا ما يفيد الظن الفعلي **وبعبارة**
اخرى دليلية الدليل موقوف على عدم المعارض وتسمية المتعارضين بالدليلين مسامحة او مجاز باعتبار ما كان
عند عدم المعارض او ما يؤول اليه بعد طرح احدهما بالترجيح الاخر عليه والعجب منه من حيث الجمع بين قوله لان اجتماع
الظنين بالمتنافيين محال وبين قوله فاذا تعارض لسببيان الظن الفعلي فان بقي الظن في احدهما فهو المعتبر والا
تساقطا وعبر العجب ان معنى بقاء الظن في احدهما حصوله فيهما وقد اشار باستحالة حصوله بهما الا ان يجعل لفظ بقي
بمعنى حصل اي فان حصل في احدهما فهو المعتبر وح يرد عليه اولا بان حصول الظن الفعلي باحد المتعارضين
ليس موجبا لترجيحه بنفس حصول الظن **وثانيا** لا نفهم معنى والا تساقطا اذ بعد معلومية عدم حصول الظن باحدها
لا حجية لهما ولا لاحدهما حتى يقال بالتساقط بالمعارضة اذ الفرض توقف الحجية على الظن الفعلي واذ ليس فليس
بحجية فوجودهما كالعدم فلا تساقط لان معناه اعدام كل من الموجودين للاخر والسر في ذلك ان توقف الحجية
على عدم المعارض يوجب كون وجوده مانعا عن اقتضاء الحجية لذلك ولا شك في سقوط الاقتضاء بوجود
المانع **وان شئت** فلت كل دليل مقتض للدليلية ووجود المعارض مانع عن تأثيره الذي هو الدلالة وكيف
كان لا يخلو عبارة شيخنا عن غلق واغلاق والله الهادي الى طريق الصواب **تخليص ايقاظي**
قد عرفت مما ذكرنا انه لا تعارض بين الدليل الدال على العموم والدليل الخاص المخصص له الا في بدو النظر في بعض

الصورة فالجمع بين الدليلين فى العام والخاص المطلق والمطلق والمقيد حاصل دائما ويتصور التعارض بين دليلين متنافيين بالتباين الكلى او التباين الجزئى فى مادة الاجتماع وقد يتوهم ان القضية المشهورة اعنى قولهم الجمع مهما امكن اولى من الطرح واردة فى بيان لزوم الجمع بين الادلة المتعارضة فى الامور الشرعية ولذا يستدل لذلك بان الاصل فى الدليلين الاعمال فيجب الجمع بينهما بما امكن لاستحالة الترجيح من غير مرجح ويعتبر ذلك لكن الامر ليس كذلك بل العطية تستعمل فى مورد عدم الثانى وامكان الجمع بين نحو مد لولى اللفظ لا بجمع تاويلى فهو كالامثال المتداولة الجارية بمناسبات مخصوصة فى المثال المخصوصة مثلا ربما سئل سائل عن صاحبه هل تاكل العنب او البطيخ فيقول الجمع مهما امكن اولى من الطرح او يسئل عن احد ان البكر مطلوب لك او الثيب فيقول فى جوابه ذلك بل لا يجوز اجرائه فى المتنافيين فان الجمع بين قوله ثمن العذرة سحت وبين قوله لا باس ببيع العذرة بحمل الاول على عذرة حيوان غير ماكول اللحم والثانى على عذرة ماكول اللحم ليس جمعا بين مدلولى اللفظ على ما هو يستفاد منه من غير تاويل وتقييد وظاهر القضية المذكورة الجمع بين الشيئين على ما يستفاد من الكلام مثل العنب والبطيخ فانه يجمع بين نفس المدلول من غير تاويل وتقييد وهذا لا يتصور فى المتنافيين وفى الحقيقة الجمع بالتاويل والتقييد ليس عملا بالدليلين المتنافيين ولو حملنا القضية على ما توهمه المتوهم يطالب اولا بان مقتضى الدليل لزوم الجمع لا اولويته وثانيا يلزم الجمع وعدم طرح المرجوح ايضا مع ان تقدم الراجح على المرجوح غير قابل لان يتقدم عليه شئ وقد قال شيخنا الاستاد بان المراد من الطرح اعم من الطرح المرجح فى الاخر فيكون الجمع مع التعادل اولى من التخيير ومع وجود المرجح اولى من الترجيح وبطلان ذلك غنى عن البيان **وبالجملة** لا ارى للقضية المشهورة مساسا بباب تعارض الدليلين **واما** استدلالهم بان الاصل فى الدليلين الاعمال فهو كلام لا محصل له لان الاصل فى الادلة العمل بها ما لم يعارضه ما يمنعه عن الدلالة فان قوله ثمن العذرة سحت يدل على حرمة بيع العذرة ان لم يمنع عن دلالته عليها قوله لا باس ببيع العذرة وبوجود المرجح لا مانع عن الدلالة على مؤداه ومع التعادل لا دلالة الى المدلول من احدهما لوجود المانع بينهما وسيجئ الكلام فى ان الاصل فى المتعارضين التساقط لا التخيير وهذا فى مورد المتباينين واضح واما فى العامين من وجه الحاصل تعارضهما فى محل الاجتماع مثل العالم الفاسق المتعارض فيه قوله اكرم العلماء ولا تكرم الفساق فقد يشكل الامر من حيث ان الترجيح بالسند غير ممكن لوجوب العمل بها فى مورد الافتراق لوجوب اكرام العالم الغير الفاسق قطعا وحرمة اكرام الفاسق الغير العالم كذلك فلا يتصور الترجيح فى العامين من وجه لكن الذى يهون الخطب ان التماس الترجيح انما هو فى مورد يمكن الترجيح

فلا منافات بين ان يعمل بالترجيح فى المتباينين دون العامين من وجه وامكان الالتزام بالتخيير فى مورد الاجتماع فى العامين من وجه دون المتباينين كما سنشير اليه ان شاء الله تعالى **فان قلت** كيف تقول ان القضية المشهورة من قبيل الامثال ليس مرتبطا بالمتعارضين من الادلة وفى كلام الشيخ الاستاد حيث قال القضية المشهورة وهى ان الجمع بين الدليلين اولى من الطرح بل يستفاد من كلام كونها بهذه العبارة معقد الاجماع وقد استدل الكلام المحكى عن ابن ابى جمهور على دعوى اجماع العلماء على ان الجمع بين الدليلين مهما امكن خير من طرح احدهما وتعطيله ولذا قال فاذا لم تتمكن عن ذلك فارجع الى الاخبار العلاجية **قلت** القضية المشهورة المذا ولة فى السنة اهل العرف فى امثال المقامات التى اشرنا الى بعضها ان الجمع مهما امكن اولى من الطرح من غير اشتمال على لفظ بين الدليلين ولعل الحاق هذه العبارة من الشيخ الاستاد وغيره انما وجد باعتبار مناسبة مقام البحث لا بسبب كون القضية المشهورة مشتملة عليها ولو فرض ذلك معقدا للاجماع فليس الامر من باب تغيير فى العبارة بمناسبة مقام البحث **واما** دعوى الاجماع من ابن ابى جمهور فهو متعلق بالعمل بالدليلين مهما امكن فانه خير من طرح احدهما ولا ربط له بالجمع التاويلى فحاصل كلامه ان ملاحظة صورة التعارض غير كاف فى العمل باخبار العلاجية بل البحث عما يرفع التعارض الصورى مقدم على العمل بالاخبار العلاجية وهو كلام صدق لا محيص عنه وعلى هذا فالتطويل فى بيان اقسام الجمع بالتاويل فى الدليلين او فى احدهما المعين او فى احدهما الغير المعين غير محتاج اليه وقد تقدم ان الجمع بين الدليل العام والخاص المطلق ليس بجمع لعدم التعارض والمنافات بينهما عرفا الا بحسب الصورة وفى المتباينين لا معنى للجمع بالتاويل فيهما وفى العامين من وجه ايضا كذلك فى محل الاجتماع وان كان بينه وبين التباين الكلى فرق قد اشرنا اليه وسنزيدك وضوحا ان شاء الله تعالى **تنبيه تتميمى** قد يتخيل بان مثل قوله اغتسل للجمعة وقوله ينبغى الغسل للجمعة تعارض بناء على وضع صيغة افعل للوجوب ووضع لفظ ينبغى لما دل على الاستحباب فجعل يتصرف فى احدهما بعنوان لزوم الجمع نظرا الى القضية المشهورة المذكورة سابقا كما زعم ذلك فى تعارض العامين من وجه بالنسبة الى مادة الاجتماع لكن العارف باساليب الكلام يرى ان ما كان من قبيل المثال الاول ليس محسوبا من المتعارضين المحتاج الى الجمع بل القضيتين بمنزلة قول القائل رايت اسدا يرمى سواء كان من متكلم واحد او من متكلمين بنائهما بناء امر واحد وليس الامر فى محل اجتماع العامين من وجه كذلك بل الامر فيه حصول التعارض وعدم امكان الجمع الا بالتاويل الذى قد سبق انه ليس بجمع حقيقة وعلى هذا فلا تعارض فيما كان عند العرف كالعام المخصص او كالمجاز المستعمل مع القرينة مثل اسد يرمى وفيما لم يكن كذلك ففيما كان لرفع التعارض مرجحات عرفية ايضا

الشارع في الاخبار العلاجية او قراحية فيها يعمل بالترجيح وفي غيرما له الترجيح باحدى المرجحات يعمل فيه بالتساقط
او التخيير على ما يظهر لك انشاء الله تعالى **وعلى هذا** فلا بدّ من ملاحظة المرجحات المفردة فقد يكون الترجيح
بالسند كالاعدلية والاورعية مثلا فيرتفع التعارض بطرح المرجوح وقد يكون الترجيح بالمضمون كالموافقة
للكتاب فيرتفع التعارض بطرح معارضه سندا ودلالة ومع عدم الترجيح يرجع الى التساقط او التخيير
فالتطويل في كلام شيخنا الاستاد في التفصيل بين الموارد من حيث التعبد بالسند او النص او الظاهر
الى غير ذلك غير محتاج اليه والله الهادي الى ما هو الحق لديه **تخليص تحقيقي** قال شيخنا
الاستاد ان الشهيد الثاني فرع في تمهيده على قضية اولوية الجمع بتنصيف دار تداعياها وهي في
يدهما او لا يد لاحدهما عليها واقاما بينة **ثم قال** ولو خص المثال بالصورة الثانية لم يرد عليه ما ذكره
المحقق قدس سره واطال الكلام الى ان بين التحقيق عنده على التفصيل **اقول** لم يحضرني كتاب تمهيد
القواعد حتى الاحظ صدق النسبة من حيث تفريع صورتي التداعي على اولوية الجمع وعدمه وكيف
يليق بمثل الشهيد رحمه الله تع تفريع صورة الاولى من صورة التداعي وهو صورة كون الدار
في يدهما مع اقامة كل بينة على مالكية تمام الدار فان التنصيف المجمع عليه في هذه الصورة ليس
الا بسقوط البينتين بالمعارضة والحكم بالامارة اعني اليد فلا ربط له بمسئلة اولوية الجمع واما الصورة
الثانية فالحكم بالتنصيف طرح للقولين اي المشهود بها البينتين فكيف يقال بانه جمع بين القولين
اذ المشهود لكل بينة هو تمام الدار بوصف التمامية وقد اعرض عنه والتنصيف لغير المجتمع مع
النصف الاخر لم يكن مشهودا به وقد عرفنا من ادلة التنصيف ان الحكم المذكور صلح قهري وقعه
الشارع الذي هو مالك الحقيقي للاملاك بين المتداعيين بعد سقوط بينتهما فلا ربط له باولوية
الجمع واما الجمع بين القيم المختلفة الصادرة من اختلاف المقومين فلا ربط له بالقضية المذكورة بل من باب
الابدية العقلية في امثال هذه الموارد المتوقفة اصلاح العمل وفصل الخصومة بما لا يفيد احد الخصمين
على رده فان من لا يرضى بقبول شيء الا بقيمة يشبهها وصاحبه بقيمة يشبهها هو لا مناص عن فصل
الخصومة الا بالتقويم ومع الاختلاف بين المقومين وعدم مرجح لقول احدهم بمرجح عندهم لا مناص
عن اخذ جامع بين القيم لا يقدر احد الخصمين على رده كما ان الحكم بتنصيف احد الدينارين بين صاحب
الدينار دين وصاحب الدينار اذا فقد دينار عند المودع على المعلوم كونه من احد المالكين للدينارين المودعين
عند الودعي بالعدل والانصاف في تحمل الضرر فيكون صلحا قهريا بين المالكين **وبما ذكرنا**

في ان الشهيد فرع في تمهيد القواعد على امكان الجمع

ظهر ما في كلام شيخنا الاستاد في تحقيقه بالنسبة الى تعارض البينات فلا نطيل الكلام بذكر ما فيه
وخلاصة الكلام ان قضية الجمع مهما امكن اولى من الطرح اجنبي عن المقام وان فرضنا ذهاب اوهام بعض
الاعلام الى ارتباط التام فان مسئلة تنصيف الدينار لا يكاد يناسب الجمع بين الدليلين ولا يقارب الجمع
بين البينات في تعارض البينتين والله المبين في البين والعجب ان الشيخ الاستاد بعد ذكر ما عنده
من التحقيق في تعارض البينات قال في آخر كلامه ان الاصل في تعارض البينات الرجوع الى القرعة
ولم يقل بذلك احد فيما اعلم مع ان القرعة لا يعمل بها الا في مورد عمل الاصحاب كما تقدم **تخليص
تحقيقي** قد سبق منا ان الاصل في المتعارضين التساقط وبيان ذلك على وجه يرتفع الحجاب
عن وجه الحرام يتوقف على بيان المراد من التساقط وحاصله ان التساقط انما يستعمل في مورد لا يترتب
على الشيء ما يرجى ويتمنى منه فان سقوط الاثمار لا يكون الا قبل ان يبلغ اوان انتظار زمان اجتنائه
واذا كان هذا المعنى مبنيا من باب التفاعل يكون من الطرفين ومقتضى ذلك ان لا يدع كل من المتساقطين
ان يصل الاخر بمقام يرجى ويتمنى منه الاثر المترتب عليه ولا شك ان اثر الدليل وثمرة الدلالة فالمنع عن
حصول الاثر من الدليل اسقاط عن الدليلية وعدم ترتب الدلالة عليه مثلا لو فرضنا القاصد دخول
البصرة واصلا الى طريق له شعبتان يمنة ويسرة فتحير السالك الى البصرة في السلوك لاحدهما واتفق
ملاقاته لرجلين سئلهما الى الطريق الى البصرة فاخبره واحدهما بكون الطريق الشعبة الايمنة والاخر
بكونه الايسرية انه لا يزول حيرته ولا يجعل احدهما دليلا اذا لم يكن عنده مرجح لاحدهما او لا يجعل
ذلك دليلا وبفرضهما كالعدم بخلاف ما لو اخبره واحد بكون الطريق كذا فانه لا محالة يجعله
دليلا ويسلك سبيلا عينه طريقا الى البصرة وهذا دليل على ان كل ما له اقتضاء الدليلية يسقط
دليليته بالمعارضة وقد سبق ان الشارع لم يتصرف في طرق الامتثال وكيفيته الا بالامضاء لها
او المنع عن بعضها فلا بد ان يكون حال الشارع عند تعارض الادلة حال العرف في الاسقاط عن الدليلية
لا ابقاء احدهما الا بعينية دليلا حتى ينتج التخيير والمذكور في تمام المقامات ان الوجهان او الدليلان
تعارضا تساقطا حتى صار ذلك كالمثل السائر وعلى هذا فقال شيخنا الاستاد في اثبات التخيير في غير
محله مع انه اذعن بالتساقط بناء على الطريقية لكنه مستشكل في كونها معتبرا على الطريقية ومعتقد لكونها
معتبرا على الموضوعية والسببية وقد عرفت خلافه باعتبار كون هذه الامور ادلة عرفية امضاها الشارع
ولو بعدم الردع **وكيف كان** لا ينبغي الاشكال في كون الاصل في المتعارضين التساقط لتوقف اعتبار

في بيان ان الاصل في المتعارضين التساقط

كلّ دليل لعدم المعارض له فانّ وجود المعارض مانع عن اقتضاء الدليل للدلالة وقد عرفت انّ التعارض
لا يتحقّق الّا مع التعادل اذ وجود الترجيح مانع عن عرض المرجوح وجوده في مقابل الراجح فالاصل
في تعارض المتعارضين التساقط والرجوع الى ما يقتضيه المقام من الاحتياط او التخيير او البرائة او
الاستصحاب اذ التساقط يجعل المتعارضين كالمعدوم ومع عدم الدليل لا مناص عن العمل بما يرفع
التحيّر وقد حقّقنا انّ العمل بالاصول عمل بالاحكام العذريّة عند عدم الوصول الى الاحكام الواقعيّة
ولاجل ذلك اعرضنا عن كلام من جعل موافقة احد الخبرين للاصل مرجّحا وقلنا بانّ الاصل لا يكون مرجّحا
ان لم يكن مرجعًا لتاخر مرتبته عن مرتبة الادلّة وعلى هذا فالعمل بالتخيير في موارد العمل بالحكم العذري
لا انّه تخيير واقعي كالتخيير بين الخصال والتخيير بين العمل باحد المتزاحمين وعلى هذا فلا يفهم وجه الترديد
المذكور في كلام شيخنا الاستاد حيث قال بعد قوله بكون التساقط مقتضى القاعدة بناء على الطريقيّة الّا
انّ الاخبار المستفيضة بل المتواترة دلّت على عدم التساقط مع فقد المرجّح فهل الحكم التخيير او العمل
بما طابق منها الاحتياط او العمل بالاحتياط ولو كان مخالفًا لهما كالجمع بين الظهر والجمعة وكذا بين
القصر والاتمام وجوه الى آخر ما ذكره توضيح ذلك ان تنبيه دلالة الاخبار على عدم التساقط مع فقد
الترجيح غير واضح عندنا اذ لا يستفاد عدم التساقط مع فقد الترجيح ووجوب الاخذ بواحد منها
ليس من حيث وجوب الاخذ باحدهما بل للعلم بعدم خلوّ الواقع عن احد الحكمين ولا ينافي تساقط
الدليلين مع وجوب العمل بمضمون احدهما كما انّ مجرى طريق البصرة في المثال لا يعمل بخبرهما من حيث
كونه خبرًا منهما ومع ذلك يعلم السالك المتحيّر في طلب الطريق الى البصرة لزوم سلوكه لاحدهما وانتفاء
مثل الترجيح بصفات الراوي يناديه بما هو في العرف من ارتكاز الترجيح باوصاف المخبر الموجب لا ناطه
رفع التعارض بالمرجّح سواء كان معمولًا عليه عرفًا او امرًا دلّ عليه الشارع افتراحًا وبالجملة منع
وجود الترجيح عن العمل بالمرجوح غير قابل للاشكال وان نسبه الشيخ الاستاد الى بعض وبعد
التساقط بفقد الترجيح فالعمل بما يقتضيه المقام من العمل بالاصول الاربعة كما ذكرنا لا مناص
عنه فالترديد بين الوجوه المذكورة في كلام الاستاد غير وجيه في نظري القاصر **ثمّ** انّ الاخبار
المذكورة في علاج التعارض من المقبولة والمرفوعة وغيرهما وان كان بينهما التعارض ظاهرًا الّا
انّ الذي يدلّ كلّها عليه لزوم مراعات الترجيح امّا بصفات الراوي او توافق المضمون للكتاب
او الشهرة او المخالفة للعامّة وعند التحقيق لا تعارض بينهما اذ تقديم العمل بالمشهور في المرفوعة

في بيان بعض ما يدل على القول بالتخيير في المتعارضين

على صفات الراوي وعكسه في المقبولة لا يستلزم الالتزام بالتقدم فكما انّ الاصدقيّة والافقهيّة
والاعدليّة لا ترتيب فيها ولا يعتبر اجتماع جميعها فكذلك ليس الامر بالاخذ بالمشهور اوّلًا فالمرفوعة دليلًا
على اعتبار تقديم الشهرة على صفات الراوي فانّ المرجّحات المذكورة في الاخبار مذكورة لبيان كونها مشتركات
في الترجيح بها في الجملة وامّا كون المقدّم منها صفات الراوي او الشهرة او المضمون توافقًا وتخالفًا فامره
موكول الى ما عند العرف فان تقديم صفات الراوي هو المتبع عند العرف بابها اتّفق على غيره بمعنى انّهم اذا
التفتوا الى التعارض الواقعي لا الصوري يلتمسون الترجيح بصفات المخبر ولا يلاحظون امرًا آخر بمعنى ان نظرهم
قاصر عن الالتفات الى الترجيح بالشهرة الى غيرها ولا يدلّ ترديد السائلين في بعضها باتّفاق الخبران فيما
تقدمه الامام به على غيره وجوابه عليه السّلام بمرجّح آخر كون ما سئله مقدّمًا على ما اخره **والحاصل**
انّ معنى مجموع الروايات انّ العمل بهذه المرجّحات ومع عدم شيء السكوت عن الفتوى بشيء منها حتّى يحصل التشرّف
الى حضور الامام والسؤال عنه وفي مقام العمل يعمل بما يقتضيه القواعد المقرّرة للجاهل المتحيّر من العمل
بالاصول **نعم** لو كان جواب الامام عن السؤال الراوي بقوله يجيئنا منكم خبران متعارضان بايّهما
اخذ بما كان كذا وهكذا الى بيان تمام المرجّحات كان الترتيب في تقديم البعض على البعض معلومًا وكان
الالتزام به لازمًا **وتوهّم** كون المستفاد من هذه الاخبار المعنى المستفاد من العبارة التي قلنا باطل
يعرف الفرق بين الاخبار وتلك العبارة كلّ عالم بالمحاورات ويؤيّده بل يدلّ على ما ذكرنا عدم
سؤال الراوي ولا تعرض الامام عليه السّلام عن حال التعارض بين المرجّحات بكون واحد منهما افقه
والآخر موافقًا للعامّة او موافقًا للشهرة او كون رواية الافقه مخالفًا للكتاب معارضًا او موافقًا
له مع انّ بيان حال تعارض المرجّحات لو لم يكن معلومًا كان من الوظائف اللازمة لكن لمّا كان
رفع التعارض بين المرجّحات معلومًا عند السائل والمسئول عنه سكتوا عنه اتّكالًا على الوضوح
فانّ العرف لا يلتفت عند وجود المرجّحات السنديّة الى المرجّحات المضمونيّة وبعد اليأس عن الترجيح
في السند يرجع الى المرجّحات المضمونيّة ومرتبة العرض على الكتاب عندهم مقدّم على العرض بمخالفة
السنّة وقد اشار شيخنا الاستاد الى حكم العرف بكون الاعدليّة والاوثقيّة من المرجّحات
في قوله المقام الثالث في عدم جواز الاقتصار على المرجّحات المنصوصة ذ قوله وهو انّ الترجيح
اوّلًا بالشهرة والشذوذ **ثمّ** بالاعدليّة والاوثقيّة نظر من وجهين **الاوّل** انّه يستفاد
من هذه العبارة وما يحكيه عن ديباجة الكافي الانحصار لا عدم جواز الاقتصار والثاني

في بيان عدم الترتيب في المرجحات المنصوصة وتوضيح ذلك

في بيان خلاصة ما يتعلق بالتعادل والتراجيح

الالتزام بالترتيب المذكور مع انه ليس كذلك بل العبارة المنقولة عن ديباجة الكافي بيانه في ذلك كما لا يخفى على المتامل **نعم** اسند الله رحمه الله بالترجيح بكل مزية بما استدل من فقرات الروايات يناسب عنوان كلامه لكنه كما يدل على الترجيح بكل مزية مرجحة عند العرف يدل على عدم الترتيب بينها بعدمه ولا فرق في دفع التعارض بالترجيح بين المزية الداخلية والخارجية والمستقلة والغير المستقلة وبالجملة التطويل بهذه المقدار تشويش في الكلام وخروج عما يناسبه مقتضى المقام وخلاصة المقال ان التعارض لا يتحقق في العام والخاص المطلق فني الحاكم والمحكوم والوارد والمورود بطريق اولى وكذا لا يتحقق التعارض مع وجود الترجيح باى نحو من الترجيح فرض من الداخلية والخارجية المنصوصة وغيرها اذا كان التعارض في المتباينين اذ الراجح مانع عن ملاحظة وجود المرجوح وفي المتعادلين والمتكافئين الذين لا ابالة الترجيح بوجه من الوجوه يجب الرجوع الى ما يقتضيه المقام من الرجوع الى الاصول العملية لكون المتعارضين بعد التساقط كالمعدومين حكما وهذا في المتباينين واضح وفي العامين من وجه اعنى محل اجتماع العامين كالعالم الفاسق لما كان الترجيح في السندين غير متصور بالنسبة الى محل تعارضهما كان الازم هناك الرجوع الى التخيير او التوقف او الاحتياط في العمل على ما قالوا **وقد حققنا** في مسئلة اجتماع الامر والنهي بعدم التعارض حقيقة لتقدم جهة المبغوضية على المحبوبية فلا يفهم العرف في الصلوة في الدار المغصوبة الا وجود النهي ومبغوضية التصرف ومحبوبية الصلوة في نفسها لا يعتنى بها في الفرض لفهم العرف تقييد الامر بالصلوة بعد ما يوجب النهي عنها اعني الغصب بل لا يختص ذلك في الامور الشرعية مثلا اذا فرضنا ان احدا يحب الخبز ويكره ريح البصل ففيما كان الخبز فيه ريح البصل لا يعتنى بحبه بالخبز بل يرفع اليد عنه لتكيفه بريح البصل ويبادى بما ذكرنا في الشرعيات ما هو من الواضحات وهو لزوم قتل المرتد مع ان حفظ الولد بالانفاق عليه وسد خلته واجب في مورد الاجماع اى الولد المحتاج الى النفقة اذا كان مرتدا يجب قتله **الحاصل** ينحصر التعارض في نظري القاصر بالمتعادلين في المتباينين وبالتعارض يتساقطان يجب الرجوع الى ما يقتضيه المقام من العمل بالاصول وكلما اطالوا الكلام فيه في عدم العمل بالترجيح وبالفرق بين المتباينين والعامين من وجه والتفصيل بين المرجحات كلها تطويلات لا حاجة اليها ولا نحتاج الى تجديد المقال في الاستدلال على ما اخترناه بعد ما ذكرنا سابقا في مقامات مختلفة وفي اثناء كلماتنا في هذا المبحث والله العاصم لمن يشاء من التطويل العبث **خاتمة تتميمية** قال شيخنا الاستاد بعد تقسيم جهات الترجيح وهذه الانواع الثلاثة كلها متاخرة عن الترجيح بقوة الدلالة فان الاقوى دلالة يقدم

على ما كان اصح سندا وموافقا للكتاب ومشهورا الرواية بين الاصحاب الى آخر ما ذكر في اثبات هذا المرام وهو كلام صحيح لا مناص عنه لكن تسمية هذا التقديم ترجيحا لعله مسامحة في التعبير لما يظهر من كلامه الشريف في قوله والسر في ذلك ان منصب الترجيح ما اذا لم يكن الجمع بوجه عرفي يجري في كلامي مقطوع الصدور من متكلم واحد فان الجمع العرفي بالظهور اللفظي يخرج الكلام عن التعارض والترجيح بل الترجيح فيما كان لاحد المتعارضين ترجيح على الآخر بوجه من وجوهه يخرجه عن التعارض فينحصر التعارض فيما لا يكون في المقام جمعا عرفيا او ترجيحا كما اشرنا اليه مرارا ويظهر ايضا ان مراد من التزم بتقديم الجمع مهما امكن هو الجمع العرفي المذكور في كلام شيخنا الاستاد في هذا المقام لا الجمع التاويلي الذي هو عين الطرح ويظهر من ذلك ايضا ان التعبير عن هذا المعنى بالمثل السائر الجمع مهما امكن اولى من الطرح في غير محله لان مورد المثل في امثال ما مثلنا من قول القائل تاكل العنب او البطيخ فيقول المخاطب بان الجمع اولى من الطرح لا في الدليلين يكون لهما جمع عرفي على الوضع المذكور فيحصل من مجموع هذه الكلمات ان الجمع العرفي مقدم على اعمال الترجيح والترجيح مقدم على رفع اليد عن المتعارضين والعمل بما يقتضيه المقام من العمل بالاصول وعلى هذا فالمرجح في كل ذلك فهم العرف والمتبع العمل بما بنوا عليه في اعمالهم وعلى هذا فالكلام في ترجيح بعض الظواهر على بعض وتعيين الاظهر منها نزاع لا محصل له لان تعيين ما عند العرف ايضا راجع اليهم لا ثمرة في النزاع فيه واسقطها والترجيح بين النص والظاهر فضلا عن الظاهر والاظهر الذي اشار اليه شيخنا الاستاد من عبارات الشيخ من الاستبصار ولعله على الجمود على الظاهر مع قطع النظر عن القرائن الخارجية والداخلية ويمكن ان يحمل بالنظر الى كلمات الاصحاب في بعض محتويات كلامه لفظ خرب من التاويل فيه على الجمع العرفي بل ينادي بما ذكرنا من مراده كلامه المنقول في العدة بالنسبة الى العام والخاص المطلق ومنع التعارض بينهما كما بينهما اليه سابقا ولا ينافي كلامه هذا ما نقله منه رحمه الله من قوله اذ قد يصير التجوز في الخاص اولى من التخصيص في العام لفرض ذلك خروجا عن محل النزاع **والحاصل** امكان الجمع بين كلماته رحمه الله في الاستبصار والعدة مع ما عليه الاصحاب قولا وعملا من عدم ملاحظة الترجيح في النص والظاهر والاظهر بما ذكرنا يمنعنا عن الالتزام بحمل كلامه على مخالفة القوم والسر في ذلك ان نسبة

في بيان بعض ما يتعلق بالنص والظاهر

النص والاظهر الى الظاهر نسبة العمل بالدليل القطعي والظني والاحتمالي ولا شك ان احدا من
العقلاء لا يرفع اليد عن القطعي بالظن بل لا يلتفت الى التعارض كما هو واضح في الاستثناء المتصل
المحسوب كلاما واحدا **اما الكلام** والاشكال في الظاهرين الذين ليس التصرف في احدهما
اولى من التصرف في الاخر ومقالا لشيخ الاستاد فيه من حيث دوران الامر بين الترجيح والتصرف
في احد الظاهرين فيظهر جوابه مما ذكرنا سابقا من ان الترجيح في العامين من وجه لا معنى له لان
الالتزام بصحة السندين بالنسبة الى محل الافتراق مانع عن الترجيح بالسند في مورد الاجماع واما
في المتباينين فالترجيح باي وجه اتفق اولى من الجمع التبرعي والجمع الذي له شاهد من الخارج موجب
للخروج عن التعارض كما هو كذلك في المخصص المنفصل بنحو من العناية فان حمل العذرة في قوله ع
ثمن العذرة سحت على عذرة غير ماكول اللحم باعتبار الاجماع على ذلك موجب لخروج قوله لا باس ببيع
العذرة عن المعارضة له بل يكون تخصيص ثمن العذرة سحت بالاجماع بغير الماكول اللحم شاهدا على كون
نفي الباس عن بيع العذرة ناظرا الى عذرة ماكول اللحم فيخرج عن كونه معارضا للخبر الاول **اما**
ما يظهر من بعض الاصحاب في كتبهم الاستدلالية خلاف ما ذكره الشيخ الاستاد في حكم النص والظاهر
في بعض المسائل الفقهية كما في مسئلة صحة صلوة من جلس عقيب الركعة الرابعة بقدر التشهد في مقابل
ما دل على بطلان الصلوة بالزيادة الى غير ذلك فاللازم حمله على خصوصيات ثابتة عنده لو كانت ثابتة
عندنا لقلنا به بملاحظة تلك الخصوصية وليس ظهور المخالفة في مورد خاص للقواعد الكلية بملاحظات
شخصية او ذوقية مع امكان الاشتباه فيما صدر عن القائل موجبا لجعل القاعدة غير متفق عليه ومحلا
للخلاف بين الاصحاب وقد قال شيخنا الاستاد ان القرائن الشخصية في خصوص المتعارضين لا يدخل
تحت ضابطة ومن المعلوم ان الاختلاف في الامور الغير المضبوطة غير عزيز **ثم** ان شيخنا الاستاد
قد اطنب بنفسه واطنب كلامه في المرجحات من حيث الدلالة والاختلاف في تقديم بعض الظواهر على بعض
لتقديم التخصيص على النسخ ومفهوم المخالفة على العموم والكلام في خطاب المشافهة وغيره ثم في المرجحات
من حيث الصدور وجهة الصدور وسندا ومتنا الى غير ذلك بما لا مزيد عليه مع ان الكلام في المرجحات
الدلالية مذكور في مباحث العام والخاص والمفهوم والمنطوق والمطلق والمقيد والمرجحات من حيث
الصدور وان لم يذكر في محل الآن اختيار الترجيح بمطلق ما يفيد اقربية احد الخبرين الى الواقع
كان كافيا عن التطويل ونحن قد خلصنا الكلام في ذلك كله بنفي التعارض في غير المتباينين والمتعادلين

في ان الموافقة للقياس ليست من المرجحات

من حيث التسوية في جميع ما يفرض مرجحا او مقربا لاحدهما الى الاخر فلا نطيل الكلام بذكر
مواردها المخصوصة **ومن العجب** انه جعل الموافقة للقياس من المرجحات لاحد الخبرين على الاخر
عند بعض مع ان القياس الموافق لاحد الخبرين ان كان معمولا به عند العامة قد افتوا مستندا
اليه في المسئلة فاللازم الاخذ بخلافه لان الاخذ بمخالفة العامة من المرجحات وان لم يعملوا به في
المسئلة واعرضوا عنه وافتوا على خلاف مؤداه فنفس موافقته لاحد الخبرين موجب للعمل بذلك
الخبر لكونه مخالفا للعامة لا لاجل موافقة القياس كيف لا يكون كذلك وهو مطروح عندنا
وليس من مذهبنا القياس خصوصا ما اعرض عنه العاملين به هذا كله تمام الكلام في تعارض
الخبرين واما تعارض غيرهما كالاجماعين المقبولين او الخبر مع الاجماع المنقول على خلافه فقد
قال شيخنا الاستاد بعد ذكر بعض الكلام في هذا المبحث بانه ومن هنا يصح اجراء جميع التراجيح
المقررة في الخبرين في الاجماعين المنقولين بل غيرهما من الامارات التي يفرض حجيتها من باب
الظن الخاص الى آخر ما ذكره مع انه رحمه الله قال قيل هذا الكلام بان التكلم في ذلك
قليل الفائدة لان الطرق الظنية ليس فيها ما يصح للفقيه دعوى حجيته من حيث انه ظن مخصوص
سوى الاجماع المنقول بخبر الواحد ولنختم الكلام بحمد الله تبارك وتعالى اخرا كما بدانا باسمه تعالى
اولا **ولقد شرعت** في تسويد هذه الاوراق في تخليص الفرائد عن الفضول و
الزوائد في الثامن من شعبان سنة ١٣٤١ في قصبة تون عند مسيري الى طبس في المسافرة من
المشهد المقدس اليه لمهم الجائي الى المسافرة اليه وفرغت من ذلك في السلخ من ربيع الثاني
من شهور سنة ١٣٤٢ في الارض الاقدس الرضوية بعد المراجعة من طبس اليها ونشكر الله تعالى
على التوفيق ونزول بركاتنا الرضوية على العبد الضعيف :

الذليل المسكين فيما افدت عليه
من تخليص الاصول والفرائد عما
لا يحتاج اليه بل كان
موجبا للطعن والتشنيع عليه كما قدمنا الكلام في ذلك في سبب اقدامي على هذا الامر الخطير في زمان
يسير مع قلة البضاعة بل فقد اللياقة والاستطاعة
وصلى الله على محمد واله في سنة ١٣٥٥

مطبعه سعادت
داخوان كتابچی

کتابخانه دبیرستان [illegible] مشهد